

# 洁静精微 之玄思

张善文 著

## 周易学说启示录

学术前沿丛书

---

JIJING JINGZHII ZHI XUANSI

ZHOUYI XUESHUO QISHILU

ZHANG SHANWEN ZHU

---

上海远东出版社

上海三联书店

## 图书在版编目(CIP)数据

洁静精微之玄思:周易学说启示录/张善文著.

上海:上海远东出版社,上海三联书店,2003

(学术前沿丛书)

ISBN 7-80661-796-5

I. 洁... II. 张... III. 周易—研究 IV. B221.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 025239 号

## 前 言

“闲坐小窗读《周易》，不知春去已多时。”这是何等清幽的情趣啊！

中国自有真正意义上的学术以来，《周易》学说就以其博大精深的“玄思”内涵，成为学人潜心探讨的热门课题，迄今依然如是。

那么，《周易》学说窈冥奇奥的“玄思”精神究竟体现于何处？换言之，其足以启迪世人、垂教后世的思想本质究竟何在呢？

二千七百多年前的伟人孔子，曾经作过十分简练的回答：“洁静精微，《易》之教也。”（《礼记·经解》引孔子语）可谓一语道破《易》之精神，《易》之本质，《易》之学说之凝聚力，《易》之玄思之感召力。

唐代孔颖达《礼记正义》对“洁静精微”作了这样的疏解：“《易》之于人，正则获吉，邪则获凶，不为淫滥，是洁静；穷理尽性，言入秋毫，是精微。”这是从儒学家的“正邪”观、“穷理”观作出的阐说。宋代张载《张子正蒙》云：“《易》为君子谋，不为小人谋。故撰德于卦，虽爻有小大，及系辞其爻，必谕之以君子之义。”又云：“洁静精微，不累其迹，知足而不贼，则于《易》深矣！”（《大易篇》）这是从理学家“君子之道”的角度作出的衍述。两说皆颇可取。但我还觉得言犹未尽，于是，我在《谈易随笔》中曾对“洁静精微”这四字又作了宏观意义上的引申发挥：

洁者，一尘不染，通体清澈，一片冰心在玉壶之谓也。静者，涵咏沉潜，闲适乐天，万物静观皆自得之谓也。精者，纯粹不杂，坚确不移，炉火十年磨一剑之谓也。微者，虚无缥缈，得失无度，别有天地非人间之谓也。总此四言，便是《易》之哲理

## 2 洁静精微之玄思

---

内核,《易》之精神,《易》之智能。

谓之“哲理内核”、“精神”、“智能”,似可展示出《周易》学说在象征领域的广泛启迪,似可勾画出“玄思”的幽深内涵。

因之,我在治《易》历程中,久久思考着“洁静精微”的蕴意。

我游弋于人类大文化的哲理空间,遂有《刚强劲健的中国龙》、《周易与当代世界之忧患》、《易道之内涵探微》、《对立与和谐》、《论周易热及易学研究之走向》诸文之作。我又徜徉于古代经学与文学的交汇境地,遂有《周易卦爻辞诗歌辨析》、《易传的句式词章之美》、《论以易理为核心的邵康节体诗歌》、《衍易理以成章》诸篇之创。我更流连于远古美学及文艺理论的奇奥世界,遂有《观物取象是艺术思维的滥觞》、《周易卦爻辞的文学象征意义》、《周易对立变化创新思想中的美学意义》、《自然成文说的美学意蕴》、《试论周易对文心雕龙的影响》诸论之立。我复凝思于出土文物与历史文献的迷宫疑阵,遂有《论帛书周易的文献价值》、《王弼易学之时代精神与历史意义》、《周易本义阙疑衍论》、《道藏中之易说述要》诸作之撰。我心犹未安,又往往求索于《易》学所冲激的种种层面,遂有钩探遗籍、辨疑前辈乃至诸多信笔随谈之文。

于是乎,以积年所作,裒为是编,以就正于同道。

凡此种种,实未敢言尽获《易》学“洁静精微”的宏旨,但此中所作出的各方面努力,自以为所获取的某些一得之见,谅亦将略有裨于“朋友讲习”之道,庶可共研《周易》学说对前人、今人以至后人的启示吧?

本编之裒辑宗旨,其在斯欤!

张善文

公元2002年12月写于福州



# 目 录

前 言	1
1. 周易本义阙疑衍论	1
2. 刚强劲健的中国龙	31
3. 周易与当代世界之忧患	44
4. 易道之内涵探微	55
5. 对立与和谐	70
6. 论周易热及易学研究之走向	80
7. 周易卦爻辞诗歌辨析	95
8. 易传的句式词章之美	116
9. 论以易理为核心的邵康节体诗歌	130
10. 衍易理以成章	149
11. 观物取象是艺术思维的滥觞	161
12. 周易卦爻辞的文学象征意义	177
13. 周易对立变化创新思想中的美学意义	196
14. 自然成文说的美学意蕴	209
15. 试论周易对文心雕龙的影响	218
16. 论帛书周易的文献价值	243
17. 王弼易学之时代精神与历史意义	267
18. 道藏中之易说述要	295
19. 易史一隅简述	308
20. 谭易随笔	312
① 智慧之源头	312

## 2 洁静精微之玄思

---

② 洗尽铅华去雕饰 .....	314
③ 君子严于义利之辨 .....	317
④ 谦谦君子的风范 .....	321
⑤ 物态的反常和变异 .....	325
⑥ 走向通泰的美盛前景 .....	328
⑦ 古老的治家之道 .....	331
⑧ 没有句号的人生进取 .....	334
⑨ 君子制裁小人 .....	336
21. 易言 .....	340
① 见仁见智 .....	340
② 修辞立其诚 .....	342
③ 易为君子谋 .....	344
22. 论易象答周振甫先生书 .....	347
后 记 .....	360

## 周易本义阙疑衍论

张善文

一部解说古代至深至奥之经籍的学术专著，能够像朱熹所撰《周易本义》这样家喻户晓而沿承七百多年至今仍盛传不衰，实属颇为难得且极不多见的现象。南宋以降，程颐与朱熹的理学思想对中国文化、学术产生了十分重大的影响，程、朱的《易》学著述自然也深为学人所重视，朱熹的再传弟子董楷即曾将程颐的《周易程氏传》与朱熹的《周易本义》合在一起，并参以程、朱文集及语录中的其它论《易》之说，编成《周易传义附录》一书，便受到学者的普遍欢迎。董氏在此书的《序》中说过：“三圣之《易》，惟夫子能明之；而夫子《十翼》之外，其有功于《易》道者，则惟程子、朱子之书而已。其它不失于支离破碎，则失于诞漫怪僻，皆非卓然有见于斯道者也。”这种认识，显然是当时及以后的学者崇奉程、朱《易》学的重要原因之一。

兼之朱熹《周易本义》言简意明，要义不烦，遂使其书被越来越多的学人所接受，乃至成为元、明、清三朝科举考试的钦定教科书中的一种，其普及面之大则尤非其它任何《易》学著作之所可同日而语。

不过，所有读过《周易本义》的人往往都有一个共同的感觉——此书在不少地方留下“阙疑”之处，亦即在对《周易》六十四卦及《彖传》、《象传》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》诸传诸章的阐释过程中，朱熹笔下时或存在一些游移不定之说、未敢轻下定论的问题，乃至径直标注此处“未详”、“未知孰是”等。这一现象，显然对初读《周易本义》者造成颇多阻碍，甚或使人产生《易》义

无所适从的迷惑之感。针对这一问题,本文拟结合历代《易》家的有关著述,试发衍论,略说朱子所“阙”之“疑”如今宜当把握的理解角度,并对朱子《周易本义》“阙疑”之所以然稍作述评。

朱熹《周易本义》中的“阙疑”之处,不外乎关涉经传文字的讹误、衍脱、错简等问题,以及对卦象、文义的理解等方面。至若其所“阙疑”的情状,大略可从三种层次考察:一是虽有所疑,却不失一定的见解,并往往展示出个人较为明晰的认识;二是所疑较难解决,或以不确定之语为解,或姑引一家之说以存其义;三是疑惑较深,暂时无法说明其本旨,故只好放弃解说,完全阙略以待考。以下即循此三种情状,依次举例略作分析。

### 一 疑而有定,颇持己见

朱熹《周易本义》中的这一情状,所存之疑较为微小,常常表达出自己颇为确定的见解,有时他援引有关资料或诸家之说为证,也总是以“是也”、“今从之”、“良是”、“今当从之”为断语,故其虽仍有“疑”,却亦能“定”矣。此类例子约有二十一项,兹说如下:

1.《坤》卦初六《象传》:“履霜坚冰,阴始凝也;驯致其道,至坚冰也。”《本义》曰:“《魏志》作‘初六履霜’,今当从之。”

此疑该爻《象传》“履霜坚冰”四字,当作“初六履霜”。考《三国志·魏书·文帝纪》裴松之注引许芝的一篇奏文,曾谓《易传》曰“初六履霜,阴始凝也”,朱子即以之为据,认为《象传》这四字恐有误,应当遵从《魏志》的记载以作更正。上溯唐代郭京所作《周易举正》,也曾提出类似的看法,以为这四字中的“坚冰”二字乃后人误衍,所不同者是郭本无“初六”二字。与朱熹同时的项安世作《周易玩辞》,指出“程子以此句‘坚冰’二字为衍文”,则程颐的观点与郭京无异。然项氏又曰:“按《魏书》,曹丕时许芝奏云:‘《易传》曰:初六履霜,阴始凝也’,则是时犹未有此二字,明后人妄加也。”此与朱熹之说俨然如出一辙,唯二者之说孰先孰后,尚未能遽定。若细察

《魏书》所载许芝的奏文，引《易传》之语凡四处，除此处外，余三处之文气皆似《易纬》轶文，则独视“初六履霜，阴始凝也”二句必为《周易》之《象传》原本文句，恐亦难为确证矣。今检《汉熹平石经》残石资料，《坤》卦初六爻《象传》首二句正作“履霜坚冰，阴始凝也”（见屈万里《汉石经周易残字集证》）。《唐石经》亦同。自陆德明《经典释文》以来，诸家所考古本于此亦多无异辞。清人毛奇龄《仲氏易》尝云：“按《后汉·鲁恭传》封章全引《象传》，明曰‘履霜坚冰，阴始凝也’。恭在和帝时，先于魏晋，则必古本原有二字可知矣。若《魏文帝纪》太史许芝所引偶然遗脱，此皆汉后文，而郭京以臆见妄称古本，何足据乎？”这就把郭京的说法基本推翻了。

不过，倘再考有关旧说，则疑首句“坚冰”为衍文的观点似亦未悖常理。如孔颖达《周易正义》曰：“‘阴始凝也’者，释‘履霜’之义，言阴气始凝结为霜也。‘驯致其道，致坚冰也’者，驯犹狎顺也，若鸟兽驯狎然，言顺其阴柔之道，习而不已，乃至坚冰也。”味其文义，孔氏于首句也只释“履霜”二字，或许他所据的某本此句原无“坚冰”吧？至若郭京《周易举正》所言“履霜与坚冰，时候颇异，不合相连结”，于义似亦可通。故对郭京、朱熹的观点，宋以后的学人颇有接受者。因此，朱熹此说，在《易》学史上既有相当大的影响，又有一定的参考意义。

2.《坤》卦《文言传》：“《易》曰‘履霜，坚冰至’，盖言顺也。”《本义》曰：“古字顺、慎通用。按此当作慎，言当辨之于微也。”

3.《蒙》卦六三《象传》：“勿用取女，行不顺也。”《本义》曰：“顺，当作慎，盖顺、慎古字通用。《荀子》‘顺墨’作‘慎墨’。且‘行不慎’于经义尤亲切，今当从之。”

4.《升》卦《大象传》：“君子以顺德，积小以高大。”《本义》曰：“王肃本‘顺’作‘慎’。今按他书引此，亦多作‘慎’，义犹明白，盖古字通用。说见上篇《蒙》卦。”

这三处所疑，均是“顺”字当作“慎”字的问题。从文字学的角度观之，朱子此说并非无据。除了上述朱说所引《荀子》、王肃本二

例可证之外,《荀子·彊国》又曰:“故为上人者,不可不顺也。”杨倞注:“不可不顺义。或曰(顺)当为‘慎’。”又《劝学》:“故君子不傲不隐不声,谨顺其身。”王先谦《集解》引卢文弨曰:“顺,宋本作‘慎’。”又《庄子·人世间》:“顺始无穷,若殆以不信厚言,必死于人之前矣。”于省吾《双剑谿诸子新证》曰:“顺,应读作‘慎’。”又曰:“《左襄二十五年传》‘慎始而敬终’,是‘慎始’乃古人成语。”这些均可作为朱子所谓“顺”、“慎”二字古相通用之补充佐证。

从《易》义角度观之,朱子之说亦颇可通,故后人多有以朱说为解者。如元代吴澄《易纂言》即将《坤》卦《文言传》“盖言顺也”及《蒙》卦六三《象传》“行不顺也”中的两个“顺”字皆改为“慎”字,并于前者论曰:“亦如此防几杜渐者,当慎之于初,不可坐待其由渐而积,以至于极也。”于后者亦论曰:“行不谨慎,谓不有其躬也。”同代胡炳文《周易本义通释》对《升》卦《大象传》“君子以顺德”亦承朱说以“慎”为解,他说:“木之升也,一日不长则枯;德之进也,一息不慎则退。必念念谨审,事事谨审,其德积小高大,当如木之升矣。”此类理解,显然均有当于《易》旨。惟朱熹尝撰《许升字序》一文,旨在论析其弟子许升名“升”之义,及为之取“顺之”为字的寓理所在。其文曰:“《易》象有之,曰:‘地中生木,升,君子以顺德,积小以高大。’盖因其固然之理而无容私焉者,顺之谓也。由是而之,则其进德也孰御?许生名升,与予学,予察其得于内者盖如是,故因其名之义而敬字曰‘顺之’云。”(《晦庵先生文集》)文中对《升》卦《大象传》“顺”字并不解为“慎”,与《本义》之说不同,这可能是朱熹后来撰写《周易本义》时对先前观点的某些改变所致(朱子此文写于绍兴二十八年,《本义》则完成于三十余年之后,详见下文)。

当然,对《易》义的理解,历代诸家之说各有所主,颇不尽同。在朱子《本义》之前,以“慎”训“顺”者至为少见(唯《升》卦《大象传》陆德明《经典释文》引王肃谓“本又作慎”)。其实,前人对此三例不改字而径以“顺”为解的说法,实亦能通。如《蒙》卦六爻的《象传》凡三处出现“顺”字,《本义》独于六三《象传》“勿用取女,行不顺

也”，谓“顺当作慎”，《周易折中》即引元代学者熊良辅曰：“《蒙》小象凡三‘顺’字，只是一般，不必以‘不顺’为‘不慎’。盖六三所行不顺，故勿用取之。”其说颇显平实。《坤》卦《文言传》“盖言顺也”一语，与朱熹同时代的吕祖谦曰：“‘盖言顺也’，此一句尤可警。非心邪念，不可顺养将去；若顺将去，何所不至？惩治遏绝，正要人著力。”（《周易折中》引）其说亦甚为可取。故朱子于此三例疑“顺”当为“慎”之说，于义虽非不通，然细察之下，却又未免有求之过深之嫌。

5.《师》卦初六爻辞：“师出以律，否臧凶。”《本义》曰：“否臧，谓不善也。晁氏曰：‘否字，先儒多作不。’是也。在卦之初，为师之始。出师之道，当谨其始；以律则吉，不臧则凶。”

此疑“否”字宜作“不”，并引北宋晁说之的说法为据。今寻晁氏之说，见于吕祖谦《古易音训》所引，其曰：“否，荀、刘、一行作‘不’。”即言汉代的荀爽、刘表及唐代的僧一行，此字均作“不”。按古文“不”、“丕”、“否”三字形与音俱相近，义亦常相通。许慎《说文解字》云：“否，不也。”段玉裁注曰：“不者，事之不然也；否者，说事之不然也。”王引之《经传释词》亦曰：“（不，）经传所用，或作‘丕’，或作‘否’，其实一也。”今人许芹庭《周易异文考》取顾炎武之说，言之尤详：“不字古音丕，从一为丕，从口为否。然古字多通用，其未然之词皆曰不，转而止声则曰否。”由此观之，朱子此说于古有征，于义可通，实当给予肯定。

6.《同人》卦《彖传》：“同人，柔得位得中而应乎乾，曰同人。同人曰：同人于野，亨，利涉大川，乾行也。”《本义》于“同人曰”三字下注曰：“衍文。”

此疑“同人曰”三字为后人误衍之文。其说始于程颐《周易程氏传》所云：“此三字羡文。”而后吕祖谦《古易音训》引晁说之的说法，则将提出质疑的源头溯至北宋初的王昭素，晁氏曰：“王昭素谓此‘同人曰’三字错。说之案，虞翻辈诸儒无一人为之说者，特王弼失之耳。”晁氏的观点是，前儒从未对“同人曰”三字解说过，唯王弼

专就这三字抒论，遂疑王弼所据之本有失。我们不妨看看王弼是如何说的——他的《周易注》指出：“所以乃能‘同人于野，亨，利涉大川’，非二之所能也，是乾之所行，故特曰‘同人曰’。”这是说明“曰同人”之前的三句，专对六二爻而发，谓该爻处下卦之中，柔顺中正，上应乾之九五，为本卦之卦主，深得“同人”之道；而“同人曰”之后的数句，则特就《同人》全卦的卦辞而言，谓此卦能获卦辞所言之数德，唯在于上卦乾能以刚健之美质而行，乃获“同人”之效。故《彖传》特于下文之首增“同人曰”三字，以明前后文旨趣之不同。孔颖达《周易正义》对此阐述得颇为详尽，他特别指明：“‘同人曰’，犹言《同人》之卦曰也。”平情论之，王弼之说实有合于《易》理，程、朱之疑则反恐失之偏颇矣。然程、朱之说影响甚广，乃至明初学者朱升撰《周易旁注》，承朱子之学，径将《彖传》原文中的“同人曰”三字删落，尤见未妥。故毛奇龄《仲氏易》对此颇有指谪曰：“自程子作‘羨文’、朱子作‘衍文’后，遂去此三字，如朱升《易注》类，大谬。”其说良是。

7.《大有》卦九三爻辞“公用亨于天子”，《本义》曰：“亨，《春秋传》作‘享’，谓朝献也。古者‘亨通’之亨，‘献享’之享，‘烹饪’之烹，皆作‘享’字。”

8.《随》卦上六爻辞“王用亨于西山”，《本义》曰：“亨，亦当作‘祭享’之享。”

9.《升》卦六四爻辞“王用亨于岐山”，《本义》曰：“义见《随》卦。”

这三例皆疑“亨”字当作“享”，训为“献享”或“祭享”之义。朱子所举《春秋传》之证，即《左传》僖公二十五年载晋文公使卜偃筮得《大有》之《睽》，尝引《大有》九三爻辞曰“公用亨于天子”，这是颇有说服力的证据。关于此问题，《朱子语类》中又有更为深刻的论说：“古文无‘享’字，亨、享、烹并通用。如‘公用亨于天子’，解作‘享’字便不是。”又曰：“亨、享二字，据《说文》本是一字，故《易》中多互用。如‘王用亨于岐山’，亦当为‘享’，如‘王用享于帝’之云



也。字画音韵，是经中浅事，故先儒得其大者，多不留意。然不知此等处不理，却枉费了无限辞说牵补，而卒不得其大义，亦甚害事也。”（俱见《周易折中》引）这些论述，颇有得于文字训诂之大旨，于读经至有裨益。

就“亨”、“享”二字而言，古文皆作“亨”，“享”乃后起字，这应是当今文字学界所普遍认可的。据陆德明《经典释文》、晁说之《易注》等资料所引汉魏以来诸家之《易》看，以上所举三例“亨”当作“享”解的《易》辞，虽个别《易》家仍读作“亨”（许庚反），多数学者则读为“享”（香两反）并作“享”解（即献享、祭享、祀享之义），且不少汉魏《易》家之本径直写作“享”字，与朱子上例援举《春秋传》所引之文正合。

这里，又引发出一个问题：《周易》最早文本（如先秦时代的古籍文本）中的“享”字皆写作“亨”，应当是较合情实的，但当后起字“享”出现之后，《易》辞中应解作“享”字的“亨”字是否逐渐都转写作“享”（如汉魏以来的文本）呢？宋人项安世《周易玩辞》曰“古文亨与享同，但作享义解之，不必改字也。”又曰：“《大有》九三‘公用亨于天子’，《随》上六‘王用亨于西山’，《益》六二‘王用亨于帝’，《升》六四‘王用亨于岐山’，四爻句法皆同，古文亨即享字。今独《益》作‘亨’读者，俗师不识古字，独于‘享帝’不敢作‘亨帝’也。”他认为《易》辞中的“亨”字应仍旧作“亨”，而通行本《益》卦六二爻辞作“王用享于帝”，是由于“俗师不识古字”所致。但朱子的观点与项氏不大同，似倾向于凡作“享”解的“亨”字，其文本亦当写作“享”，并举《春秋传》之例作为明确的证据。

那么，应当如何论析后起字“享”出现之后在《易》辞中应用的历史情状呢？试检通行本《周易》六十四卦卦爻辞，“享”字凡三见，除上举项安世所称《益》六二“王用享于帝”之外，尚有《损》卦辞“二簋可用享”，《困》九二“利用享祀”。而其字虽作“亨”，其义当作“享”解者亦三见，即朱子《本义》所指出的三例：《大有》九三“公用亨于天子”，《随》上六“王用亨于西山”，《升》六四“王用亨于岐山”。

总此六例，笔者查考了马王堆汉墓出土的帛书《周易》六十四卦，此六字一律都写作“芳”，与最多见的“亨通”之“亨”一律都写作“亨”截然不同（见马王堆汉墓帛书整理小组《马王堆汉墓帛书六十四卦释文》，载《文物》一九八四年第三期及廖名春整理《马王堆帛书周易经传释文》，载《续修四库全书·经部·易类》）。按《说文》享训“献也”，芳训“香艸”，古代献享必具馨香之物，且“享”、“芳”古音相近，故二字可互为通假。从马王堆帛书《周易》六十四卦“享”字的书写情状，足见其时“享”、“亨”已逐渐分离，或者说后代文本“享”字的应用已经日趋明确、规范（自《汉石经》到《唐石经》的演变亦可察见其端倪）。显然，朱子倾向于作“享”解之“亨”字其文本当写作“享”的见解是有意义的。

10.《随》卦《彖传》“大亨，贞，无咎，而天下随时”，《本义》曰：“王肃本‘时’作‘之’，今当从之。”

11. 同上又云“随时之义大矣哉”，《本义》曰：“王肃本‘时’字在‘之’字下，今当从之。”

此二例所疑，先谓“随时”当为“随之”之误，后谓“时之”当互乙作“之时”。朱子此说，颇有所本。陆德明《经典释文》于“而天下随时”下曰：“王肃本作‘随之’”，又于“随时之义大矣哉”下曰：“王肃本作‘随之时义’。”吕祖谦《古易音训》引晁说之《易注》，亦举王肃之本，并谓“王肃得之”。沿陆德明、晁说之、吕祖谦、朱熹一脉而下，有着共同看法，认为通行本《随》卦《彖传》“而天下随时，随时之义大矣哉”二句，当依王肃本作：“而天下随之，随之时义大矣哉。”统观《随》卦大旨，此说应是颇为近理的。

12.《坎》卦六四爻辞：“樽酒簋，贰用缶。”《本义》曰：“晁氏云：先儒读‘樽酒簋’为一句，‘贰用缶’为一句。今从之。贰，益之也。《周礼》‘大祭三贰’，《弟子职》‘左执虚豆，右执挾匕，周旋而贰’是也。”

此处所疑句读问题，前人确也提出过一些不同见解。据历来较通常的说法，此爻辞一般的断句是：“樽酒，簋贰，用缶”，意指六

四处“险”之时，居上坎之下，前后均为“陷穴”，但柔顺得正，上承九五，能以虔诚之心与之结交，犹如奉薄酒一樽、淡食两簋，盛物于瓦缶，虽俭朴亦可呈献于“尊者”，得其相助，乃能脱出“险难”，终获“无咎”。此即王弼《周易注》所言：“虽复一樽之酒，二簋之食，瓦缶之器”，“乃可羞之于王公，荐之于宗庙，故‘终无咎’也。”朱子的句读，则取吕祖谦《古易音训》所引晁说之的说法，以“樽酒簋，贰用缶”为上下两句，并依《周礼》之文释“贰”为“益之”。朱熹的弟子曾对此提出质疑，朱熹作了一番解说之后，又曰：“《易》难看，不惟道理难寻，其中或有用当时俗语，亦有他事后人不知者。”“此不是熹穿凿，却有古本。若是强为一说，无来历，全不是圣贤言语矣。”（《朱子语类》）朱熹所言“古本”，盖即陆德明《经典释文》谓：“旧读‘樽酒簋’绝句，‘贰用缶’一句。”李鼎祚《周易集解》引虞翻注作“樽酒簋，贰用缶”的读法，以及吕祖谦、晁说之引汉代京房、唐僧一行以“贰用缶”断句等说法。其实，陆氏《释文》引“旧读”之前，先有一节断语曰：“樽酒，音尊，绝句；簋贰，音轨，绝句；用缶，方有反，绝句。”这是对原文作了明确的注音、断句，宜为唐以前《易》家较普遍且通行的认识。从爻辞的文气及寓理分析，断为三句似更为适合，朱子之说恐颇有可商之处。

13.《坎》卦六四《象传》：“樽酒簋贰，刚柔际也。”《本义》曰：“晁氏曰：陆氏《释文》本无‘贰’字。今从之。”

此疑《象传》“簋贰”之“贰”字为衍文。所据乃晁说之援引的陆德明《经典释文》之本。查李鼎祚《周易集解》引虞翻注，原文之本与陆氏同。唯陆氏《释文》于注中曰：“一本更有‘贰’字。”朱子对此句却不予采用。究其意，乃前文既以“樽酒簋”为句，此处若不删去“贰”字，仍以“樽酒簋贰”为读，必上下矛盾而难以解说。故毛奇龄《仲氏易》尝指谪曰：“以解经之故，而至改经，不可矣。”毛说宜资参考。

14.《萃》卦辞：“萃，亨，王假有庙。”《本义》曰：“‘亨’字衍文。”

此疑卦辞中的“亨”字为误衍之文。陆德明《经典释文》于“亨”

字下云：“王肃本同。马、郑、陆、虞等并无此字。”即谓汉代的马融、郑玄、陆绩、虞翻等人之本皆无“亨”字。今检李鼎祚《周易集解》引虞翻注有“亨”字，则恐陆氏所见之本有异。吕祖谦《古易音训》引晁说之曰：“王昭素谓：当无此字。”程颐《周易程氏传》亦持此观点。朱熹盖承诸家的见解以立说。今按马王堆汉墓出土的帛书《周易》六十四卦，该卦的卦辞首二句作“萃，王假有庙”，其间亦无“亨”字（出处见前文）。由此可见，本卦辞“亨”字为衍文之说，是值得重视的。

15.《鼎》卦辞：“鼎，元吉，亨。”《本义》曰：“吉，衍文也。”

此疑卦辞中的“吉”字为衍文。其说始于程颐《周易程氏传》曰：“止当云‘元亨’，文羨‘吉’字。卦才可以致‘元亨’，未便有‘元吉’也。《彖》复止云‘元亨’，其羨明矣。”朱子之说，即承程子的观点。与朱子同时代的项安世也持同样的看法，其《周易玩辞》谓：“卦辞有‘吉’者误也。”此种观点虽于理可通，但却缺乏更充分的文献依据，故后代学者并未普遍接受，唯可备为一说也。

16.《鼎》卦九四爻辞：“其形渥，凶。”《本义》曰：“晁氏曰：形渥，诸本作‘刑劓’，谓重刑也。今从之。”

此疑“形渥”二字当作“刑劓”。考汉熹平石经《周易》，此二字正作“刑劓”（屈万里《汉石经周易残字集证》）。荀悦《汉纪》卷十二《武帝纪》曰“其刑劓，凶”，亦正相合。陆德明《经典释文》于“形渥”谓“郑作劓，音屋”。吕祖谦《古易音训》引晁说之《易注》举诸家之本多作“刑渥”、“刑劓”，并训“劓”为“重刑也”，此即朱子之所本。盖形与刑，渥与劓，音形俱相近，故常通用。尚秉和先生《周易尚氏学》指出：“刑劓，王弼作‘形渥’，古音同通用。《管子·心术下》云：‘意然后刑，刑然后思。’注：‘意感其事，然后呈形。’是刑、形古通用。”又曰：“《周礼·秋官》司烺氏‘邦若屋诛’，郑注云：‘屋，当读为其刑劓之劓。’劓诛谓不于市也。盖四不当位，故象凶。”此言形、刑，劓、屋通用之证甚明。今寻马王堆汉墓帛书《周易》，这两字作“刑屋”（出处见前文），似亦可为汉代文字通用之例增一证矣。

17.《震》卦《彖传》：“震惊百里，惊远而惧迩也；出可以守宗庙社稷，以为祭主也。”《本义》曰：“程子以为‘迩也’下，脱‘不丧匕鬯’四字。今从之。”又曰：“或云，‘出’即‘鬯’字之误。”

此疑《彖传》脱漏“不丧匕鬯”四字。倘补足之，则此节当作：“震惊百里，惊远而惧迩也；不丧匕鬯，出可以守宗庙社稷，以为祭主也。”其说始于唐郭京《周易举正》谓：“经脱‘不丧匕鬯’字。”郭说一出，后人从之甚众，尤其程氏《易传》、朱子《本义》亦取其说，故宋以后《易》家遵循者更多。朱子更引“或说”，谓通行本“出”字，即所脱四字的最后一字“鬯”的形似而误致。若按这一说法，则上举《彖传》文字的末数句当作“不丧匕鬯，可以守宗庙社稷，以为祭主也”，于义亦甚顺。虽此类说法缺少必要的史料依据，后代持异议者亦颇有人在，但视其于条畅《易》理方面的作用，则又未尝无补焉。

18.《艮》卦六五《象传》：“艮其辅，以中正也。”《本义》曰：“‘正’字羡文，叶韵可见。”

此疑第二句的“正”字为衍文，原句宜作“以中也”，庶可与六四《象传》“止诸躬也”、上九《象传》“以厚终也”等相互押韵。其说似有道理。清人江有诰《江氏音学十书》谓：“姚小彭云当作‘正中’。”其用意与朱子之说相类。但后人颇有不同意此种说法者。如毛奇龄《仲氏易》即指出：“朱氏《本义》云‘正字羡文，叶韵可见’。意谓‘正’字与前后‘躬’、‘终’字不叶故也。至姚小彭本竟改作‘正中’以就韵。不知古韵东、冬、庚、青、蒸俱通。‘正’者，三声字也。如《周礼·小司徒》‘施其职而平其政’，读‘征’；《楚词·九歌》‘荃独宜兮为民正’，叶‘星’类。故《讼》卦《彖传》‘刚来而得中也’，与‘尚中正也’叶，正与此同例。况经史歌诵，如此叶者甚多，见予《古今通韵》一书。因己不识韵，而欲妄改圣经，恐不可也。”毛说亦甚可资参考。

19.《渐》卦上九爻辞：“鸿渐于陆，其羽可用为仪，吉。”《本义》曰：“胡氏、程氏皆云，‘陆’当作‘逵’，谓云路也。今以韵读之，良是。”

此疑该爻辞首句“陆”字当作“逵”字。程颐《周易程氏传》曰：“安定胡公以‘陆’为‘逵’。逵，云路也，谓虚空之中。《尔雅》：九达谓之逵。逵，通达无阻蔽之义也。”胡瑗、程颐的观点，即为朱熹《本义》所本。详味朱子此说之旨，一是因该卦九三爻辞已有“鸿渐于陆”句，故改上九之“陆”为“逵”以使有所区别；二是此卦六爻辞皆用韵，上九爻辞的首句改作“逵”之后，乃可与此句之“仪”字押韵。《渐》卦诸爻辞用韵之事，朱熹之前的郭雍《郭氏传家易说》即曾指出：“《渐》六爻辞皆协韵，初干、言，二盘、衍，三陆、复、育，四木、桷，五陵、孕、胜，上逵、仪，明矣。”《周易折中》虽亦持“陆”字有误的见解，却不以为此字当改作“逵”，认为应改作“阿”，其说曰：“‘陆’字与九三重，故先儒改作‘逵’字以叶韵。然‘逵’、‘仪’古韵实非叶也。意者‘陆’乃‘阿’字之误。阿，大陵也，进于陵则阿矣。‘仪’古读‘俄’，正与‘阿’叶。《诗》云：‘菁菁者莪，在彼中阿。既见君子，乐且有仪。’但也有颇多学者认为此爻“陆”不误，并对改字之说提出批评。如毛奇龄《仲氏易》曰：“胡瑗、程颐本皆云‘陆’当作‘逵’，注云‘逵，云路也’。按，逵者，九达之名，即路也。凡《尔雅》、《说文》诸释字书，并无‘云路’之注。盖‘路’字加‘云’，起于词章家，如杜诗‘自惭云路得翱翔’类。而以此训‘逵’，固已可笑。至朱《本义》又复以‘逵’、‘仪’韵读为然，则爻词用韵或无或有，《乾》卦二、五‘田’、‘天’、‘大人’固是叶音，至九三‘若厉’，九四‘跃渊’，亦曾有韵乎？否也。”毛氏的意见，是既不同意爻辞皆必押韵，也不赞成“陆”字须改作“逵”。今检马王堆汉墓帛书，此爻首句正作“鸿渐于陆”（出处见前文），则对“陆”字当改之说又增一不利之证。

20.《系辞上传》“天一，地二”至“天九，地十”一节，《本义》曰：“此简本在第十章之首。程子曰，宜在此。今从之。”

21.《系辞上传》“天数五，地数五”至“此所以成变化而行鬼神也”一节，《本义》曰：“此简本在‘大衍’之后，今按宜在此。”

此疑《系辞上传》这两节错简，并据程颐的说法，又参以朱熹自己的认识，遂将两节文字作了如上调整。究竟这两节文字有否错

简？通行本《周易》文字的次序与程颐、朱熹调整后的文本次序有何不同？对此我们不妨略作评说：

其一，通行本《周易》的《系辞上传》这两段文字与其它相关文字的排列次序是：

①先是“大衍之数五十”至“故再扚而后挂”一节。

②下接“天数五，地数五”至“此所以成变化而行鬼神也”一节。

③下接“乾之策二百一十有六”至“可与祐神矣”一节。

④下接“子曰：知变化之道者”至“子曰：《易》有圣人之道四焉者，此之谓也”一节。

⑤下接“天一，地二”至“天九，地十”一节。

⑥下接“子曰：夫《易》何为者也”至“如斯而已者也”一节。

⑦下接“是故圣人以通天下之志”至“民咸用之谓之神”一节。

这是唐宋以来通行已久的《周易》文本次序，至今仍为多数学者所遵行。

其二，程颐《易说》指出：“自‘天一’至‘地十’，合在‘天数五，地数五’上，篇简失其次也。”（《二程集》）张载《横渠易说》亦曰：“此语恐在‘天数五，地数五’处。”与程说无异。此说的理由，乃据《汉书·律历志》及卫元嵩《元包·运蓍篇》所引《系辞上传》之文（见项安世《周易玩辞》及吴澄《易纂言》）。依程氏此说，则《系辞上传》这两节文字与其前后相关文字的排列次序，宜将通行本的原序改作：①⑤②③④⑥⑦（见前所列通行本原序）。

其三，朱熹《本义》在程颐之说的基础上，又对原文之意细加揣摩，认为应将这两节文字一起上移至“大衍之数五十”之前。依其说，则通行本文字的原序又当改作：⑤②①③④⑥⑦（见前所引通行本原序）。

后人对程、朱的“错简”说，持不同意见者亦甚多。如毛奇龄《仲氏易》一方面基本赞成程氏将⑤移至②前的观点，明确反对朱熹将⑤②一起移至①前的作法；另一方面又觉得若依通行文本的次序为说，“则就文观义，亦似可通者”，故又对程、朱之说提出异

议：“汉、晋、唐儒力卫圣经，必不敢移易一字，而宋人必毛举而曲辟之，何也？”尚秉和先生解《系辞上传》“天一，地二”至“如斯而已者”一节，亦力辟程子、朱子的“错简”论，其说曰：“‘如斯而已’者，言《易》道尽包括于十数之中也。《本义》从程氏，置于‘大衍’章之前固谬，即据《汉书》置于‘天数五’之上，仍未得也。如在彼处，则‘冒天下之道，如斯而已’数句，尚何指哉？须知‘如斯’二字，即指天地数。”（《周易尚氏学》）因之，后代不少学者仍依通行本文序为说，而不取“错简”之论。

不过，倘推考汉熹平石经《周易》，其《系辞上传》文本的次序却与程子之说完全一致（见屈万里《汉石经周易残字集证》）。以此观之，朱子《本义》的“错简”说固未必然，而程子之论（即据《汉书》、《元包》所引将通行本此处的文序改为①⑤②③④⑥⑦）却似是颇为可取的。

以上我们列举了朱熹《周易本义》中的21项存疑之处，其所涉及的多为文字之错讹、误衍、脱漏及简策失次等问题。对这些问题，朱子虽略存其疑，但却有十分明确的解说方案——亦即“疑而有定”，故其中凡有引用前人之说以为说者，往往下以“是也”、“良是”、“今从之”、“今当从之”的断语。当然，对于朱子这些说法的是非得失，又需要我们作出进一步辨析，笔者前文所述，即是缘此而作的一些尝试。

## 二 疑而未决，姑存一说

朱熹《周易本义》中的“阙疑”之处，有时没有作出明朗的阐说，或介于疑似之间而未有确解，或兼引某家之说以留备稽考，其叙说之际常用“恐是”、“亦通”、“疑云云”等语气。此类情状约有三十一例，亦试述如下：

1.《乾》卦《文言传》“元者，善之长也”至“君子行此四德者，故曰乾元亨利贞”一节。《本义》曰：“此第一节，申《彖传》之意，与《春



秋传》所载穆姜之言不异。疑古者已有此语，穆姜称之，而夫子亦有取焉。故下文别以‘子曰’表孔子之辞，盖传者欲以明此章之为古语也。”

此疑《文言传》首节文字为春秋时“穆姜”所言及之“古语”，也曾被孔子所认可，于是在《文言传》中被记载下来而流传后世。据《左传》襄公九年载，鲁襄公的祖母穆姜曾叙述一段解说《易》辞“元亨利贞”之语曰：“元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之幹也。体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以幹事。”而《文言传》首节解说“元亨利贞”之意亦曰：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之幹也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以幹事。”两相对照，二者皆将“元亨利贞”分为“四德”来解说，除首句释“元”《左传》作“体之长”，《文言传》作“善之长”之外，其余所有关键词俨然如出一辙。

唯后人对《文言传》与《左传》之“四德”说孰先孰后问题，曾提出一些质疑。北宋欧阳修《易童子问》说道：“童子曰：敢问四德？曰：此鲁穆姜之所道也。初，穆姜之筮也，遇《艮》之《随》，而为《随》‘元亨利贞’说也，在襄公之九年。后有五年而孔子始生，又数十年而始赞《易》。然则‘四德’非《乾》之德，《文言》不为孔子之言矣。童子曰：或谓左氏之传《春秋》也，窃取孔子《文言》以上附穆姜之说，是左氏之过也。然乎？曰：不然。彼左氏者胡为而传《春秋》？岂不欲其书之信于世也？乃以孔子晚而所著之书，为孔子未生之前之说，此虽甚愚者之不为也。盖方左氏传《春秋》时，世犹未以《文言》为孔子作也，所以用之不疑。然则谓《文言》为孔子作者，出于近世乎？”（《欧阳文忠集》）欧阳修对两汉以来关于孔子作《十翼》的旧说，提出过诸多怀疑意见，俱见《易童子问》，此处所录，即其一也。其勇于质疑的精神固为可贵，但惜多属主观推测，缺乏充分的证据，且大开后世“疑古”之风，产生了不少负作用。近世出土的许多文物资料，往往推翻了关于孔子与《易》无关的“疑古”之说。

仅就此例观之，以《左传》载穆姜的“四德”说先于《文言传》，即言孔子于《文言传》无涉，似亦太过轻率。实不如朱子视“四德”说为“古语”，谓“穆姜称之，而夫子亦有取焉”。尚秉和先生对此也有较深刻的论述：“盖此八句（笔者按，指‘四德’说），为最古之《易》说。”又曰：“穆姜既述之，可见其为旧说，故孔氏复述之。而欧阳公谓左氏著书，亦欲信今传后，若本孔子之言而以为穆姜，其谁传信之？谓《文言》非孔子作。按左氏所纪古人言行，皆古人实有是言，有是行，而后纪之；非并无是事是言，尽左氏所造作也。观穆姜述是语，已曰：‘然，故不可诬也。’即谓古《易》说之可信，而不我欺也。且《周易》之兴，至春秋已数百年，所传古训，必已多矣。然则穆姜述之，孔氏复述之，事之常耳。必谓甲述之为真，乙再述之即伪，似不然也。”（《周易尚氏学》）尚先生之论，允颇平实，且可与朱子之说互补焉。

2.《乾》卦《文言传》：“九四重刚而不中”。《本义》曰：“九四非重刚，‘重’字疑衍。”

此疑该句的“重”字误衍。朱子于《文言传》“九三重刚”句，以九三“阳爻阳位”释“重刚”之义。九四乃以阳爻居阴位，故朱子以为非“重刚”，遂疑此句“重”字为衍文。其实，前人未必皆以爻位释“重刚”。如李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“以乾接乾，故重刚；位非二五，故不中也。”李氏又案曰：“三居下卦之上，四居上卦之下，俱非得中，故曰‘重刚而不中’也。”这是以上下乾卦相接释“重刚”之旨。尚秉和先生则以《乾》卦阳爻多次重叠为“重刚”，其《周易尚氏学》曰：“初、二刚，三仍刚，故曰重刚。”又曰：“朱子疑四非重刚，岂知重刚与卦位无涉，乃谓上下爻也。”据此诸说，朱子疑“重”为衍文的观点，似仍须商榷。

3.《坤》卦《文言传》：“后得主而有常”。《本义》曰：“《程传》曰：‘主’下当有‘利’字。”

此疑本句“后得主”下脱漏一“利”字。盖朱子承程子之学，对《坤》卦辞“先迷，后得主，利”数语的断句作“先迷，后得，主利”，故

于《文言传》此句亦用程氏“‘主’下当有‘利’”之说，以为原文当作“后得主利而有常”方解说得通。但后人多不用程、朱的说法。元代董真卿《周易会通》引余芑舒曰：“程子以‘主利’为一句，朱子因之，遂以《文言》‘后得主’为阙文。然《彖传》‘后顺得常’，与‘后得主而有常’意正一律，似未见其为阙文也。”清人毛奇龄《仲氏易》亦曰：“得主，即卦词‘得主’；有常，即《彖词》‘得常’。《程传》谓‘主字下脱利字’，误。”

4.《比》卦《彖传》首句：“比，吉也。”《本义》曰：“此三字，疑衍文。”

此疑该卦《彖传》开头三字为误衍之文。按《比》卦《彖传》首数句，汉魏以降《易》家皆读作：“比，吉也；比，辅也，下顺从也。”其文从字顺，从未有人提出过此处有衍文之说。唯唐代郭京《周易举正》谓“吉”字下衍“也”字，度其意，倘删除“也”字，则此数句当读作：“比，吉，比辅也，下顺从也。”吕祖谦《古易音训》引北宋初王昭素《易注》，亦取郭京之说。至朱子《本义》，谓首三字“比吉也”皆为衍文，则是又立一新说。

须引起注意的是，《朱子语类》尝曰：“‘比吉也’，‘也’字羡。当云：‘比，吉，比辅也，下顺从也。’比辅也，解‘比’字；下顺从也，解‘吉’字。”此乃沿用郭氏说，谓仅衍一“也”字，与《本义》认为“比吉也”三字皆衍的说法颇不一致。这一现象，似可作为朱子《本义》成书于晚年而无力悉心修润订正之一证。但后代学者多不采纳郭氏、朱氏等人的“衍文”说，如毛奇龄《仲氏易》曰：“郭京、王昭素皆谓误增‘也’字，朱《本义》直谓‘比吉也’三字俱衍。非是。”

5.《否》卦辞：“否之匪人，不利君子贞，大往小来。”《本义》曰：“否，闭塞也”，“正与《泰》反，故曰‘匪人’，谓非人道也。”又曰：“或疑‘之匪人’三字衍文，由《比》六三而误也。《传》不特解，其义亦可见。”

此疑该卦辞首句“之匪人”三字为衍误之文，并谓由《比》卦六三爻辞“比之匪人”处误窜而来。这一说法，是朱子在已立一解的

前提下,对原解之得当与否把握不定,乃另引一说以备参证。朱熹的学生曾问曰:“《否》‘之匪人’三字,说者多牵强。《本义》云‘与《泰》相反’,曰‘匪人,言非人道也’。《程易》却云:‘天地不交而万物不生,故无人道。’如何?”朱子答曰:“说者云:此三字衍。盖与‘比之匪人’语同而字异,遂错误于此。今强解不通也。”

朱子此疑虽无前代文献资料依据,后人亦多不采用,但对他这一学派的后来者却有一定影响。乃至元吴澄《易纂言》、明朱升《周易旁注》,皆承朱子所言,径于《否》卦辞原文中删除“之匪人”三字。清毛奇龄《仲氏易》对此评曰:“否之匪人,言《否》卦中之小人也。《本义》疑‘之匪人’三字为衍,以为从‘比之匪人’所误,则《彖》曰‘否之匪人’不宜又误矣?《易》无秦火,原不应漫指脱误。然《本义》但拟议及之,而吴澄、朱升注本竟去此三字,一何妄也!”今检马王堆汉墓帛书《周易》,于《否》卦辞首句正有“之匪人”三字(出处见前文)。由此则进一步证明朱子关于《否》卦辞“衍三字”之说实可商榷矣。

6.《贲》卦《彖传》:“贲,亨。”《本义》曰:“‘亨’字疑衍。”

此疑本卦《彖传》首句之“亨”字为衍文。按《易》辞之行文,常多变化,未必整齐划一。朱子盖以“贲,亨”与下文“柔来而文刚,故亨”连读,遂疑前一“亨”字似衍,实乃以意度之,未必是也。故毛奇龄《仲氏易》谓:“‘贲,亨’,与‘比,吉’同例。朱《本义》疑衍,非是。”

7.《贲》卦《彖传》:“分刚上而文柔,故小利有攸往。天文也。文明以止,人文也。”《本义》曰:“先儒说‘天文’上当有‘刚柔交错’四字。”

此疑本卦《彖传》“天文也”之前脱漏“刚柔交错”四字。倘依此补上四字,其上下文作“刚柔交错,天文也;文明以止,人文也”,显然文意畅达。朱子此说,实本于唐郭京《周易举正》所言:“‘天文’上脱‘刚柔交错’一句。”今寻王弼《周易注》:“刚柔交错而成文焉,天之文也。”孔颖达《周易正义》曰:“刚柔交错成文,是‘天文’也。”似王、孔本原有此四字。虽郭氏、朱氏之说尚乏充实的资料佐证,

但因其于文义有补，后人颇有赞成者。故尚秉和先生《周易尚氏学》亦援引朱子之说，颇见首肯之旨。

8.《大畜》九三爻辞：“曰闲舆卫，利有攸往。”《本义》曰：“闲习，乃利于有往也。‘曰’，当为‘日月’之‘日’。”

此疑该卦九三爻辞“曰闲舆卫”的“曰”字为“日”字之误。按陆德明《经典释文》于《大畜》九三“曰”下云：“音越。刘云：‘曰，犹言也。’郑人实反，云：‘日习车徒。’”李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“离为日”，“故曰‘日闲舆卫’也。”可见此字唐以前或作“曰”，如刘表；或作“日”，如郑玄、虞翻。视文意，作“日”字似较切，故程颐《周易程氏传》依“日”解，朱熹《本义》亦然。但历代通行本原字仍多写作“曰”。今查马王堆汉墓帛书《周易》此字亦作“曰”（出处见前文），则作“曰”字似亦有所本矣。

9.《咸》卦《彖传》：“柔上而刚下，二气感应以相与。止而说，男下女，是以亨，利贞，取女吉也。”《本义》曰：“以卦体、卦德、卦象释卦辞。或以卦变言柔上刚下之义，曰《咸》自《旅》来，柔上居六，刚下居五也。亦通。”

10.《恒》卦《彖传》：“恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。”《本义》曰：“以卦体、卦象、卦德释卦名义。或以卦变言刚上柔下之义，曰《恒》自《丰》来，刚上居二，柔下居初也。亦通。”

此二例朱子先谓《彖传》乃以卦体、卦德、卦象阐释卦辞之旨。后又疑己说不稳，遂另引“或说”，以“某卦自某卦来”为释，谓之“亦通”，盖拟权备参考，未尝视为确论。考“卦变”之说，其源甚早，自汉及清，历代皆有演变发展，唯汉之虞翻、宋之李之才所论最繁、影响最著亦最具代表性。朱熹的“卦变”观念颇为复杂，一方面直接受到李之才的影响，另一方面又兼采前代及同时诸家的杂说，因之也难免产生游移不定或自相矛盾的现象。细察《周易本义》言及“卦变”者，除上举《咸》、《恒》两卦外，尚有《讼》、《随》、《蛊》、《临》、《贲》、《无妄》、《大畜》、《晋》、《睽》、《蹇》、《解》、《升》、《鼎》、《涣》等

十余卦，诸卦所说“某卦自某卦来”之例颇为杂乱无绪，且与其所著《易学启蒙》及《本义》卷首所附《卦变图》多相互冲突矛盾（按，清王懋竑谓《本义》所附《九图》非朱子所作，后人多从之，本文拟不采纳，详参束景南《朱熹佚文辑考》中之《朱熹作周易本义与易九图筮仪真伪考》一文）。由此足见，在朱熹的《易》学思想中，尚无确定的“卦变”说。平心而论，《易》者变也，《周易》每一卦皆可变为六十四卦中的任何一卦，倘必以“某卦自某卦来”解说《易》辞，终将无所适从也。历代学者多有抨击“卦变”说者，盖亦缘于此。试观《本义》卷首《卦变图》曰：“《彖传》或以卦变为说，今作此图以明之，盖《易》中之一义，非画卦作《易》之本指也。”换言之，“卦变”说仅可略作参考，未可径据以解说《易》旨。此语似可视为朱子“卦变”观点犹疑未定的内在情实的写照。因此，我们不妨这样认为：将“卦变”现象作为“易外别传”另行独立探讨，当无可厚非；视“卦变”为解《易》所不可少的一项重要方法，必误入歧途。

11.《大壮》卦六五爻辞：“丧羊于易”。《本义》曰：“易，容易之‘易’。言忽然不觉其亡也。或作‘疆场’之‘场’，亦通。《汉·食货志》‘场’作‘易’。”

此例朱子先以“容易”释“丧羊于易”的“易”字。后又疑所释未妥，乃另以“疆场”的“场”为说，即把“易”释为特定的地域场所之名，并谓“亦通”。按陆德明《经典释文》于此爻“易”下曰：“郑音‘亦’，谓佼易也。陆作‘场’，疆场也。”可见此字旧解音义不同。唐以后诸家或作“难易”解，或作“疆场”解。吕祖谦《古易音训》引晁说之曰：“易，乃古文‘疆场’字，与象数合。”此盖为朱子引“或说”之所本。尚秉和先生《周易尚氏学·说例》曰：“《易》中古文甚多，如场作易”，“佚作失等，不可胜数。先儒除晁说之外，知为古文者甚少，于是竟读‘易’为‘难易’，‘失’为‘得失’。”

细寻《易》旨，朱子所引“或说”似更可取。且《旅》卦上九爻辞“丧牛于易”句，与此卦用语相类，吕祖谦《古易音训》亦引晁说之曰：“与《大壮》同。”《朱子语类》曾记这样一段话：“‘丧羊于易’，不

若作‘疆場’之‘易’。《汉·食货志》‘疆場’之‘場’正作‘易’。盖后面有‘丧牛于易’，亦同此义。今《本义》所注，只是从前所说如此，只且仍旧耳。”可见朱子晚年对《本义》原说不尽满意，只是未及修订而已。

12.《解》卦六三爻《象传》：“自我致戎，又谁咎也？”《本义》曰：“戎，古本作‘寇’。”

此疑该爻《象传》之“戎”字当作“寇”字。考之历代文献资料及古籍版本，此字均作“戎”，唯陆德明《经典释文》谓：“本作‘寇’。”吕祖谦《古易音训》引晁说之《易注》，以为《象传》之辞当依爻辞“致寇至”，而作“自我致寇”，不当作“致戎”。朱子之说似本于此。今按《象传》“自我致戎”，即释爻辞“致寇至”之旨，其于文意无碍，诸家之解亦颇通畅，实不必改字。《周易折中》尝引金代雷思曰：“寇，小则为盗，大则为戎。任使非人，则变‘解’而‘蹇’，天下起戎矣。”其说甚当。

13.《井》卦上六爻辞“井收勿幕”。《本义》曰：“收，汲取也。晁氏云：收，鹿卢收繯者也。亦通。幕，蔽覆也。”

此例关于“收”字的解说，朱子先释作“汲取”。后自虑未稳，又引晁说之的说法，谓此处“收”指用井边轱辘收绳打水，并称“亦通”。按此爻“收”字之义，陆德明《经典释文》引马融说，训“汲也”；李鼎祚《周易集解》引虞翻说，谓“以轱辘收繯也”。此盖朱子之解，及又引晁氏之说之所本。惟“收”字作为动词，在此爻具有特定的指意，并寓含“井功大成”之理——就动态行为而言，欲见“井功”之成，务必体现“汲水”之效；欲汲井水，亦须借助“轱辘收繯”之功。王弼《周易注》曰：“处《井》之上，水已出井；井功大成，在此爻矣。”尚秉和先生《周易尚氏学》云：“言井既成，以出水为功，不宜盖覆也。”所论皆是。故朱子以“收”为“汲取”之训，以及又引晁氏所言“鹿卢收繯”并称其“亦通”之说，实可两相互补，以明“收”字之本旨也。

14.《鼎》卦六五爻辞：“鼎，黄耳金铉，利贞。”《本义》曰：“五于

象为耳，而有中德，故云黄耳。金，坚刚之物；铉，贯耳以举鼎者也。五虚中以应九二之坚刚，故其象如此。而其占则利在贞固而已。或曰，金铉以上九而言，更详之。”

此例先释爻辞“金铉，利贞”之义，后又援引关于“金铉”喻象之别说以备参考。朱子的本说，承自程子《周易程氏传》。或许他对所释爻辞之象不甚满意，乃另引别说以存疑。与朱熹时代相接近的王宗传所著《童溪易传》曾指出：“在鼎之上受铉以举鼎者，耳也，六五之象也。在鼎之外贯耳以举鼎者，铉也，上九之象也。”即谓爻辞中的“黄耳”指六五，“金铉”指上九，此与朱子所引“金铉以上九而言”的别说正属同类观点。然一爻之辞，如何分指两爻之象呢？元代胡一桂《周易本义附录纂疏》对此曾做过一番评述：“《程传》及诸家多以六五下应九二为‘金铉’。《本义》从之，然犹举‘或曰’之说，谓‘金铉以上九言’。窃谓铉，所以举鼎者也，必在耳上方可贯耳。九二在下，其势不可用。‘或说’恐反为优。然上九又自谓‘玉铉’者，岂六五视上九则为‘金铉’，以上九自视则为‘玉铉’乎？‘金’象以九爻取，‘玉’象以爻位刚柔相济取，皆未为不可也。”以此观之，《本义》所引“或曰”之别说，实优于其原说。

但《易》者，象也。倘欲以切实之《易》象窥寻此爻辞“黄耳金铉”的本旨，则又须细探深究焉。尚秉和先生《周易尚氏学》尝云：“兑为耳，离黄中，故曰‘黄耳’。乾为金，故曰‘金铉’。”此言《鼎》卦上互“兑”有“耳”象，上“离”有“黄中”之象，下互“乾”有“金”象，故爻辞称“黄耳金铉”。以此论象，庶可不失其本。因此，衍申义理之学，宋儒宜有精到创获；寻究象数之旨，又不得不上而溯诸汉学渊源矣。

15.《艮》卦《彖传》：“艮其止，止其所也。”《本义》曰：“晁氏云：艮其止，当依卦辞作‘背’。”

此疑该卦《彖传》“艮其止”句中的“止”字，为“背”字之误。按前代《易》家解说此二句，多读如字，所说亦不悖理。《本义》前文曰：“易背为止，以明背即止也”，即依“止”字为解。晁说之的改字



说既出,吕祖谦《古易音训》称引之,朱子《本义》录备稽疑,此说遂产生了一定的影响。项安世《周易玩辞》曾就此说过一番分析:“卦辞为‘艮其背’,《彖》为‘艮其止’。晁说之氏曰:《彖》亦当为‘艮其背’,自王弼以前无‘艮其止’之说。今按古文‘背’字为‘北’,有讹为‘止’之理。”其实,朱子虽于《本义》援引晁氏说,但对此“止”字是否确须改作“艮”字,仍持犹疑态度。《朱子语类》曾记其说曰:“艮其止,便是‘艮其背’。经文或‘背’字误作‘止’字,或‘止’字误作‘背’字,或以‘止’字解‘背’字,不可知。”显然,在获得充分证据之前,“止”字似当以仍旧不改为宜。

16.《渐》卦《彖传》:“渐之进也,女归吉也。”《本义》曰:“‘之’字衍,或是‘渐’字。”

此疑本卦《彖传》首句的“之”字为误衍之文,或者这一“之”字当作“渐”字。若属前项所疑,则首句应作“渐,进也”;若属后项所疑,则应作“渐,渐进也”。关于通行本“渐之进也”句中的“之”字是否有误的问题,毛奇龄《仲氏易》也曾说:“张氏所出明晋王本作‘渐’,注云:以‘渐’重文,文故误‘之’也。”即谓其本原作“渐,渐进也”,因第二个“渐”字为重文(盖写作两横之符号),遂被误作“之”字。据毛氏所举之本,即与朱子后项所疑相符。然朱子之疑,其证据仍嫌不够切实有力。且历代通行本“渐之进也”句,诸家所解多甚通顺(如王弼《周易注》以“之”为动词,犹言“前行”,释作“之于进也”等)。故朱子此疑,似亦可商榷也。

17.《渐》卦《彖传》:“君子以居贤德善俗。”《本义》曰:“疑‘贤’字衍。或‘善’下有脱字。”

此疑本句中的“贤”字为误衍之文,或者句中的“善”字下有脱漏某字。若依前项所疑,则此句应作“君子以居德善俗”;若依后项所疑,则句中“善”字下当补入某字。按陆德明《经典释文》于此句“善俗”下曰:“王肃本作‘善风俗’。”郭京《周易举正》亦曰:“谨按,脱‘风’字,观注可知,文句圆畅。若无‘风’字,则文阙,理亦甚明矣。”此两说均合朱子后项所疑,谓当于“善”下补入“风”字,则全句

作“君子以居贤德，善风俗”，文句至为通畅矣。然即使有此等说法，亦不足证明通行本“居贤德善俗”之必误也。故朱子此疑虽似可通，后学遵之者却不甚多。

18.《涣》卦上九爻辞：“涣其血去逖出，无咎。”《本义》曰：“逖，当作‘惕’，与《小畜》六四同。”

此疑本爻辞中的“逖”字应作“惕”字，与《小畜》卦六四爻辞“血去惕出”之“惕”字相同。其说盖承程颐《周易程氏传》训“逖”为“惕”之旨。按“逖”、“惕”二字在古汉语中属同音相假之字，朱子之说甚是。尚秉和先生对此曾做过一番细考，其《周易尚氏学》曰：“逖，与‘惕’音同通用。《小畜》六四‘血去惕出’，与此同也。”又曰：“王国维云：古‘易’、‘狄’同字。《山海·大荒东经》并《竹书》皆云‘王亥托于有易’，而《楚辞·天问》作‘有狄’。又‘简狄’，《古今表》作‘简遏’。按《汉书·王商传》‘卒无怵愁忧’，师古云：‘愁，古惕字。’故虞翻注云‘逖，忧也’，与《小畜》六四诂‘惕’为‘忧’同。是虞即以‘逖’、‘惕’同字。”今检马王堆汉墓帛书《周易》，此爻“逖”字作“惕”（出处见前文），正取“惕”音，于通假之例合。

19.《既济》卦辞：“既济，亨小，利贞。”《本义》曰：“亨小，当为‘小亨’。”

此疑本卦辞中的“亨小”二字，应当互相乙正而为“小亨”。这一说法，于史料无所援证，当为朱子一己之臆见。唯清代俞越提出另一看法，认为卦辞中的“小”字为衍文，原文当作“既济，亨，利贞”。其说曰：“卦辞只曰‘亨，利贞’，故《传》特以‘小者亨也’释之。如原有‘小’字，则人人皆知，《传》不如此释矣。”（《群经平议》）尚秉和先生颇从俞说，谓：“征之《彖传》，其为衍文无疑。俞氏之说，似为可信。”（《周易尚氏学》）两相比较，俞氏之说，似优于朱子之说。然寻马王堆汉墓帛书《周易》，此处仍作“亨小”（出处见前文），则俞氏之说似又未必可信。俞说既未可信，其尤不如俞说的朱子之说，自更缺乏它的可取成分了。

20.《既济》卦《彖传》：“既济，亨，小者亨也。”《本义》曰：“‘济’

下疑脱‘小’字。”

此疑文中第一个“亨”字前脱漏一个“小”字。这是由于前面朱子怀疑《既济》卦辞“亨小”当作“小亨”，故以为此处《彖传》亦当循之而作“小亨，小者亨也”。其说亦属一己之见，并无佐证。但于朱子之前，学者已经提出另一种意见，认为应于第一个“亨”后补一“小”字，使原文作“既济，亨小，小者亨也”。如郭京《周易举正》曰：“《既济》之义，只在‘小者亨’；若‘小者’不亨，不为‘既济’。故夫子先举爻辞（笔者按，指卦辞）‘既济，亨小’，然后以‘小者亨也’为义结之。”此说虽似有理，却仍为后之人所否定——孔颖达《周易正义》指出：“具足为文，当更有一‘小’字。但既叠经文，略足以见，故从省也。”显然，郭说既不可取，而同属无所佐证的朱子之说，似亦未能视为可取也。

21.《未济》卦六三爻辞：“未济，征凶，利涉大川。”《本义》曰：“阴柔不中正，居‘未济’之时，以‘征’则‘凶’。然以柔乘刚，将出乎坎，有‘利涉’之象。”又曰：“或疑‘利’字上当有‘不’字。”

此例先释爻辞大旨，后似又觉所释不甚妥，遂疑爻辞末句“利涉大川”前脱漏一“不”字，以为应作“不利涉大川”。元代董真卿《周易会通》引刘弥邵曰：“既曰‘未济，征凶’，又曰‘利涉大川’，文义相背。《本义》‘或疑利字上有不字’为得之。大抵《未济》下三爻皆未能出险：三与初爻皆阴柔，才不足以济险；九二刚中，才足以济险，时未可进，守贞则吉。以此推之，三非利涉可知矣。”尚秉和先生《周易尚氏学》亦赞成《本义》存疑之说：“不当位，前遇险，故‘征凶’。‘征凶’则不能‘利涉’。兹曰‘利涉大川’，上下文义反背。朱子疑‘利’上有‘不’字。按《象》云‘位不当’，则‘不利’也。缺以俟知者。”据此，朱子之疑，似有可取。唯历代《易》本，此处均无“不”字，马王堆汉墓帛书《周易》亦作“利涉大川”（出处见前文）。如此看来，朱子所疑之可信度又当商榷矣。

22.《系辞上传》“子曰：《易》其至矣乎！”至“崇效天，卑法地”一节。《本义》曰：“《十翼》皆夫子所作，不应自著‘子曰’字，疑皆后人

所加也。”

此疑《十翼》中的“子曰”为后人所加，非原本之旧。推审其意，朱子盖承汉以来诸家之说，以《十翼》为孔子所作，遂谓孔子既作《十翼》，必不在文中自署“子曰”云云。然论者以为，《十翼》固是孔子所为，而纪录《十翼》者当为孔子之门人，则文中出现“子曰”实属弟子尊称其师的常语。（按，《乾》卦《文言传》首节释“四德”之语，与《左传》所记穆姜语同，朱子《本义》以为这是孔子有取穆姜之言而称引之，“故下文别以‘子曰’表孔子之辞”。此处朱子似又不以“子曰”为疑。）

考之《十翼》所引“子曰”的文字，凡 31 条（《系辞传》25 条，《文言传》6 条），其中《系辞上传》第八章一条与《文言》重复，故实只 30 条。这些材料，皆可视为孔子弟子及其后学纪录孔子言论的迹象所在。因此，《十翼》中出现“子曰”的现象，不妨将之与《论语》之文同等看待。

23.《系辞上传》：“亢龙有悔。子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下而无辅，是以动而有悔也。”《本义》曰：“释《乾》上九爻义。当属《文言》，此盖重出。”

此疑本节文字原在《文言传》，而又误于《系辞上传》中重复出现。关于这一问题，诸家各有其说。孔颖达《周易正义》以为这是承前节言《谦》卦之旨而来，谓“骄亢不谦”必将“有悔”。其说曰：“上既以谦德保位，此明无谦则有悔。故引《乾》之上九‘亢龙有悔’，证骄亢不谦也。”清代刘沅《周易恒解》曰：“此已见于《乾》卦。以盛满不知止，人尤易犯，故复言之，欲人免悔，乃极精也。”各说亦皆有理致。然《十翼》既是孔门后学纪录孔子之言，“夫子所说，前后不一时，而记录者亦未必为一人，故辞重意复，而非夫子自为也。”（尚秉和先生《周易尚氏学·总论》）因此，朱子疑此节文字因《文言传》之文而重复纪录于此，亦属不悖情实之论。

24.《系辞上传》：“天一，地二”至“子曰：知变化之道者，其知神之所为乎”一章。《本义》曰：“右第九章。此章言‘天地’、‘大衍’之

数，揲蓍求卦之法，然亦略矣，意其详具于太卜筮人之官，而今不可考耳。其可推者，《启蒙》备言之。”

《本义》此节文字，是对朱子所定《系辞上传》第九章的综述。谓此章论及三方面问题：天地之数、大衍之数、揲蓍之法。其所疑者，这三问题在《系辞上传》中论述得过于简略，以为原本详具于古代“太卜筮人之官”所掌，后来即失传而不可考。至其所著《易学启蒙》，亦不过就尚可推论者加以阐述。朱子此说，实属坦诚无隐之言。唯汉、魏诸多《易》家之善言“象数”者，以其时代近古，某些资料尚存，故颇可掇集以资考论。朱子《本义》卷首所载之《筮仪》及朱子所著《易学启蒙》，亦可取为参考。尚秉和先生《周易尚氏学》及《周易古筮考》曾就此做过一番有意义的工作，也甚有参照价值。

25.《系辞上传》“参伍以变，错综其数”二句。《本义》曰：“参者，三数之也；伍者，五数之也。既参以变，又伍以变，一先一后，更相考核，以审其多寡之实也。错者，交而互之，一左一右之谓也；综者，总而挈之，一底一昂之谓也。此亦皆谓揲蓍求卦之事。盖通三揲两手之策，以成阴阳老少之画；究七八九六之数，以定卦爻动静之象也。‘参伍’、‘错综’皆古语，而‘参伍’尤难晓。按《荀子》云：‘窥敌制变，欲伍以参。’《韩非》曰：‘省同异之言，以知朋党之分；偶参伍之验，以责陈言之实。’又曰：‘参之以比物，伍之以合参。’《史记》曰：‘必参而伍之。’又曰：‘参伍不失。’《汉书》曰：‘参伍其贾，以类相准。’此足以相发明矣。”

此例《本义》先释“参伍以变，错综其数”的寓意。然后疑“参伍”、“错综”皆为古代常用语，并谓“参伍”一词尤为难晓。其引据《荀子》、《韩非》、《史记》、《汉书》等文献资料以明二词原为古语之情实，甚为可取。

唯其所释二词的寓意，似重于“理”而疏于“数”。尚秉和先生的《周易尚氏学》，对此二语则侧重于“数”的阐释：“爻数至三，内卦终矣，故曰必‘变’。《乾》四云‘乾道乃革’是也。此从三才而言也。若从五行言，至五而盈，故过五必‘变’。《乾》上‘有悔’、《泰》上‘城

復于隍’是也。故曰‘三五以变’。一二三四，与六七八九同，而阴阳则异。故一与六相错，二与七相错，三与八相错，四与九相错。综者，来往上下也。数至三而终，终则复始。故三变成一爻，至五而盈，盈则返初。五加一为六，加二为七，加三为八，加四为九，故曰‘错综其数’。错则阴数与阳数相合、相得，故曰‘成天地之交’。综则阴阳往复，循环不穷，而‘四象’以出。此明《易》用六七八九之所以然。古今说此者，人执一辞，讫无定解，姑申其本原如此。”其说“数”，与朱子之说“理”，实可相参互补。

26.《系辞上传》：“《易》曰：自天祐之”至“吉无不利也”一节。《本义》曰：“释《大有》上九爻义。然在此无所属，或恐是错简，宜在第八章之末。”

此因本节内容于上下文不甚连贯，而与“第八章”阐释七爻辞之例却十分一致，故朱子疑为简策错舛，并谓当在“第八章之末”。其说似颇可取。唯明代何楷《古周易订诂》以为《系辞上传》“第二章”曾引《大有》爻辞“自天祐之，吉无不利”之文，此处再释该爻之义，乃与之相应，并非“错简”。何说曰：“取《大有》上九爻辞，以结上文‘居则观象而玩辞，动则观变而玩占’，则孜孜‘尚贤’之意也。是以‘自天祐之，吉无不利也’，与第二章‘自天祐之’语遥应，非‘错简’也。”《周易折中》谓：“何说是也。然即是申释第二章结语之意，非‘遥应’也。”此类说法亦可资以参考。

27.《系辞上传》：“子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”《本义》曰：“两‘子曰’字，疑衍其一。盖‘子曰’字皆后人所加，故有此误。如近世《通书》，乃周子所自作，亦为后人每章加以‘周子曰’字，其设问答处，正如此也。”

此例疑《十翼》中的“子曰”字皆为后人所加，已见前文所论。至疑此处两处“子曰”有一处是衍文，似颇有理。然俞琰《周易集说》曾指出：“或曰：首言‘书不尽言，言不尽意’，疑是古语。次言

‘然则圣人之意其不可见乎’是设问之辞。以下是答辞。”倘依此说，则两处“子曰”似又未必衍也。

28.《系辞下传》：“剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。”《本义》曰：“‘致远以利天下’，疑衍。”

此疑“致远以利天下”一句为误衍之文。按陆德明《经典释文》谓“一本无此句”，盖即朱子此说之所本。徐芹庭《周易异文考》指出：“诸本俱有，则一本无者，殆有遗落也。汉《易》亦当以有者为正。”今视文义，有此句亦未尝不通，故徐说宜有可取。

29.《系辞下传》：“几者，动之微，吉之先见者也。”《本义》曰：“《汉书》‘吉之’之间有‘凶’字。”

此疑本例“吉之”二字之间脱漏一“凶”字，亦即疑该句当作“吉凶之先见者也”。《朱子语类》亦曰：“《汉书》上引此句说：‘几者，动之微，吉凶之先见者也。’似说得是。几，自是有善有恶。君子见几，亦是方舍恶从善。”按朱子谓《汉书》所引此文，见诸《楚元王传》穆生之语。据此资料，足知汉《易》文本似有作“吉凶之先见者也”。但孔颖达《周易正义》曰：“此直云‘吉’不云‘凶’者，凡豫前知几，皆向吉而背凶，违凶而就吉，无复有凶，故特云吉也。诸本或有‘凶’字者，其定本则无也。”孔说宜可通，且谓诸本或作“吉”，或作“吉凶”，唯作“吉”者为“定本”，盖接近情实。

30.《系辞下传》“能说诸心，能研诸侯之虑”二句。《本义》曰：“‘侯之’二字衍。‘说诸心’者，心与理会，乾之事也；‘研诸虑’者，理因虑审，坤之事也。”

此疑本例“侯之”二字为衍文，则原文似当作“能说诸心，能研诸虑”。按吕祖谦《古易音训》引王昭素曰：“侯之”二字之衍，“必是王辅嗣以后，韩康伯以前错”。又引司马光《温公易说》曰：“王辅嗣《略例》曰‘能研诸虑’，则‘侯之’衍字也。”此盖为朱子之说之所本。以文义观之，朱说颇为可取。然李鼎祚《周易集解》引虞翻说、邢琚注《周易略例》，其句皆作“研诸侯之虑”，则“侯之”倘属衍文，似衍误已久矣。清代李光地《周易观象》曾指出：“诸，为‘之侯’切音。

想因古经旁注字切，而误增也。”这一推测，亦甚有合理之处。

31.《序卦传》：“履而泰，然后安，故受之以《泰》。”《本义》曰：“晁氏曰：郑无‘而泰’二字。”

此疑本例“而泰”二字为衍文。朱子所据晁说之的说法，今见于吕祖谦《古易音训》所引。按此说除晁氏所见郑玄之本外，别无其它有力的证据。今察李鼎祚《周易集解》本亦无“而泰”二字，文作“履然后安，故受之以《泰》”，其义亦通顺。唯《集解》引姚信曰：“安上治民，莫过于礼。有礼然后泰，泰然后安也。”姚氏以“礼”训“履”，审其所说，其所据文本盖作“履而泰，然后安”。可见，依通行本“履而泰，然后安”为解，文理通畅，并无所碍，故历代多数《易》家皆遵循之。

回视上文所列朱熹《周易本义》中的 31 项存疑之处，与前文 21 项的差异有二：其一，在存疑的对象方面，虽有不少与前同属文字的错舛、误衍、脱漏及简策失次等问题，但此处却多了一些关于文辞之义、卦象之旨、解《易》条例等内容的疑惑；其二，在存疑的程度方面，此处较前显然是加深了一层，不像前文所引诸例那样“疑而有定”，即对所存之疑往往未有确切的解说，有时虽已姑存一说，却又引一说以备参考——所谓“疑而未定”也。故其叙说之间，或未下是非与否的明确断语，或常常表露“恐是”、“当为”、“宜在”、“疑云云”、“其义亦通”之类较强的疑惑语气。至于对朱子这些“存疑”之说的认定，我们既须领会到其中有不少富有见地且颇为可取之处，亦须认识到其中有一些例子仍含值得商榷的因素。



# 刚强劲健的中国龙

## ——周易乾卦六龙发微

大凡历代读《周易》的人，一翻开这部被学者共同尊为“群经之首”的经典，首先接触到并为之所深深吸引的便是《周易》六十四卦的开篇第一卦《乾》卦——卦中让读者留下最为不可磨灭之印象的，则是六爻的爻辞所展示的生动活泼的“六龙”的象征形象：这里，有深藏幽伏的尚在自我隐修的“潜龙”，有现身于辽阔原野而崭露头角的“见龙”，有像“君子”一样奋发图强而不断进取的龙，有跃跃欲试而又能审时度势的明智之龙，有高翔于九天之上以大显身手的“飞龙”，有高飞穷极而终自懊悔的“亢龙”——《乾》卦的世界，成了奇异奥妙、纷繁多姿的中国龙的世界。

中国是龙的故乡，中国人是龙的传人。具有人类最悠久文化背景的中国龙的风采，竟然如此奇妙地融入中国最古老的哲学名著《周易》的《乾》卦思想之中，委实令人惊叹！那么，中国“龙”究竟含藏着哪些内在的哲理义蕴呢？《周易》中的《乾》卦思想又如何取喻于中国龙的哲理内涵呢？沿着这一思路展开探讨，宜将有补于我们对中国古代文化、艺术、哲学互为交叉旁通的更加细密的深入认识。是为本文的抒论宗旨。

### 一 龙之形：刚健与神奇的英姿

中国龙的形象的出现，当在至为远古的时代。更明确地说，中国龙艺术造型的产生，似乎与中国最古老的原始文化的产生是完全同步的。据现存的考古资料可知，早在距今七千年左右的河北

曲阳仰韶文化遗址中,就已经发现了中国龙的造型物件(该龙之形是用蚌壳镶在泥土中形成的)。

我国历史上第一部以六书理论系统地分析字形、解释字义的字典《说文解字》,即已记载了秦汉的篆文“龙”字,其书对该字意义的解释是:“龙,鳞虫之长,能幽能明,能细能巨,能短能长;春分而登天,秋分而潜渊。”依据这部最早的权威名著的解说,龙的形态确实是令人神往的——它是自然界中形形色色“鳞虫”类动物无与伦比的尊长,能在阳光明媚的地面天空生活,也能在幽隐暗昧的水底世界栖息;其形或庞大或细小,或蜿蜒或拙短;春分阳气旺则飞于天上,秋分阴气凌则沉潜于渊底。

读了上面一段描绘,我们不禁要叹美:何等灵异的神物啊!中国历史上各个时代的艺术精品对龙形的刻画表现可谓丰富多彩、千姿百态,无不展示了历代中国人对龙的崇拜和向往。或许有人提出,究竟龙为何物?古代的龙是否确实存在过?中国龙形象的原型从何而来?此类问题困扰过不少研究者,有人认为古代的龙即是蜥蜴类动物(类似于今天所说的恐龙),有人推测龙的原型来自蛇,还有人以为来自鳄鱼,等等。这些问题过于复杂,我们姑且暂勿细论,而这里所欲认真研索的,乃是古代中国龙的客观艺术形态足以让后人引发的富有民族文化影响力的哲理思考。

华夏先哲有酷爱美玉的优秀传统,昔人尝有“君子以玉比德”、“君子无故玉不去身”之说,故自古以来中国的读书人多爱佩玉。甚至古代上层统治阶级制礼作乐时,玉器也是不可或缺的物件,今日仍可考察到的夏商周三代各色礼器中,精美的玉器即占有甚多的份量。可以说,玉文化是中国最古老的文化体系中的一个至为重要的分支。于是乎,笔者记起一个令人惊喜的情实:中国悠久的玉文化所创造的琳琅缤纷的瑰宝中,龙的艺术造型具有相当突出的地位——换言之,至少从六千多年前的新石器时代到今天,中国龙生动飞扬的种种形象,几乎遍布于各个历史时期所有类型的玉器之中。这里,值得认真一提的是,我国考古事业中的一项曾在国

内外引起轰动的发现：

公元 1971 年，在我国内蒙古自治区翁牛特旗三星他拉村红山文化遗址中，出土了一件玉龙。据发掘报告，该玉龙是由色泽碧绿而间有白斑的岫岩玉琢制，体形卷曲内弯，呈“C”字状，最宽处有 6.2 厘米，横断面最大直径为 2.9 厘米。龙吻前伸，略向上翘，嘴紧闭，鼻端平齐，上沿以阴线交叉刻琢有锐利感的棱线。首端呈椭圆形，有一对小而不穿透的圆鼻孔。双眼微凸如梳形，前眼角圆而起棱，眼尾细长而上挑。额及颞底皆阴刻细密的棱形网状纹。颈脊起长鬣，弧弯向后背飘动，其长度约占整个龙体长的三分之一强，呈扁平状，两侧磨成不明显的凹槽，边沿两面磨成刃，末端尖锐。背部正中有两面穿透之孔，可供穿系佩饰。这件玉龙是迄今所知年代最早的龙形玉制品，在龙的艺术和玉器发展史上均有十分重要的意义（见周南泉《古玉器》，1993 年上海古籍出版社出版）。

我们知道，中国红山文化遗址古玉器的发现，始于 1935 年日本两位考古者之所为，后又经历近二十年，到 1954 年，我国学者才作了较全面的考察发掘，又出土了不少新石器时代的玉制器物，于是这方面的研究才得以不断发展。该文化遗址以内蒙古赤峰红山为中心，涉及长城以北的辽宁西部、河北北部、内蒙古东部等地区。从上举这件精美而完整的玉龙制品来看，我们至少可获得两点认识：其一，中国古人佩玉的传统，绝不迟于六千年前；其二，中国玉制龙形的出现，也绝不迟于这一时期。

当然，仅仅从这件远古玉龙来看，我们只得到古代一种龙形的感知。是否还有其它式样的远古龙形呢？答案无疑是肯定的。下面，我们不妨再沿着古文字学的线索寻找一些例证。在商周甲骨文、金文中，我们不难看到“龙”字的几种典型的象形写法：



此四例中，第一例为甲骨文，其形态与上举红山文化的“C”形玉龙何其相似乃尔！第二例亦为甲骨文，第三、第四例皆为周代金文，这三例的形态则均已转化为“S”状的龙形。从商周以来各种文物中出现的为数众多的龙形看，我们也十分容易找到“S”状龙的造型与那三例象形字相印证。或许，“C”状和“S”状是中国远古龙形艺术的最为通常的表现形式吧？（此仅就古代象形字的造字取象而言，绝不排斥其它各种龙形艺术的存在。）至于秦汉以后，龙艺术的发展则是愈来愈盛，龙的艺术造型愈来愈千姿百态，历代对龙的崇拜也不断走向一个又一个高峰，龙文化终于成为中国古代文化中至为引人注目的现象。

以上，我们颇费周折地考察了中国古代龙的艺术造型（尤其是原始艺术造型），目的在于揭示中国龙的英姿，并进一步说明因其形而体现出来的刚健与神奇的哲理本质——刚健者，阳刚奋发之谓也；神奇者，神异奇特之谓也。《周易》的《乾》卦所喻示的即是纯一不杂的阳刚之道，其六爻所言正是阳刚之道的神奇的发展变化过程。以此观之，该卦六爻的爻辞取“六龙”为喻象，岂不正与中国龙形所涵盖的刚健与神奇的哲理本质息息相通吗？

## 二 龙之势：创造与光明的象征

世间万物，有其形必有其势。中国古代龙形艺术所展示的种种状态的刚健与神奇的英姿，便同时呈现出在中国历史上产生过千秋百代经久不衰之影响的雄伟气势——那是具有无穷的创造力和开拓进取精神的象征，是为人类、社会、大自然带来光明前景的象征，是特定意义中对事物起着决定性作用的阳刚之美的象征，乃至又升华为历代皇朝最高权力的象征。凡此，皆与《乾》卦的哲学本旨至为合拍。

这一系列象征，不但极大丰富了中国古代龙的艺术，而且使中

华民族对龙文化的崇拜达到了登峰造极的程度。于是，古代帝王被奉为“真龙天子”，君王登基即位被称为登上“九五之尊”；所谓“九五”，即是《乾》卦九五爻辞描述的“飞龙在天”的象征。据史书记载，唐玄宗李隆基即位之后，他当太子时曾居住的隆庆坊旧邸被改为兴庆宫，宫邸北面有一池被命名为“龙池”，意即颂扬这位“真龙”正是从这“龙池”中腾跃而上，成为一代“天子”的。当时举国共庆这一盛事，朝中十位著名文臣遂以“龙池”为题各作律诗一首，合为十章《龙池乐》，将庆贺典礼推向了高潮。这十章《龙池乐》可视为以龙歌颂帝王的代表作，且有一定文学价值，兹摘录如下：

恭闻帝里生灵沼，应报明君鼎业新。既协翠泉光宝命，还符白水出真人。此时舜海潜龙跃，此地尧河带马巡。独有前池一小雁，叨承旧惠入天津。（第一章，紫薇令姚崇）

帝宅王家大道边，神马龙龟涌圣泉。昔日昔时经此地，看来看去渐成川。歌台舞榭宜正月，柳岸梅洲胜往年。莫言波上春云少，只为从龙直上天。（第二章，左拾遗蔡孚）

龙池跃龙龙已飞，龙德先天天不违。池开天汉分黄道，龙向天门入紫微。邸第楼台多气色，君王鳧雁有光辉。为报寰中百川水，来朝上地莫东归。（第三章，修文馆学士沈佺期）

代邸东南龙跃泉，清漪碧浪远浮天。楼台影就波中出，日月光疑镜里悬。雁沼回流成舜海，龟书荐社应尧年。大川既济渐为楫，报德空思奉细涓。（第四章，黄门侍郎卢怀慎）

龙池初出此龙山，常经此地诣龙颜。日日芙蓉生夏水，年年杨柳变春湾。尧坛宝匣余烟雾，舜海渔舟尚往还。愿似飘摇五云影，从来从去九天间。（第五章，殿中监姜皎）

龙兴白水汉兴符，圣主时乘运斗枢。岸上丰茸五花树，波中的砾千金珠。操环昔闻迎夏启，发匣先来瑞有虞。风色霞光随隐见，赤云神化象江湖。（第六章，吏部尚书崔日用）

西京凤邸跃龙泉，佳气休光钟在天。轩后雾图今已得，秦

王水剑昔常传。恩鱼不似昆明钓，瑞鹤长如太液仙。愿侍巡游同旧里，更闻箫鼓济楼船。（第七章，紫微侍郎苏颋）

星分邑里四人居，水洊源流万顷余。魏国君王称象处，晋家藩篱化龙初。青蒲似暂游梁马，绿藻还疑宴镐鱼。自有神灵滋液地，年年云物史官书。（第八章，黄门侍郎李义）

灵沼萦回邸第前，浴日涵春写曙天。始见龙台升凤阙，应如霄汉起神泉。石匱渚旁还起圣，桃李初生更有仙。欲化帝图从此受，正同河变一千年。（第九章，工部侍郎姜晞）

乾坤启圣吐龙泉，泉水年年胜一年。始看鱼跃方成海，即睹龙飞利在天。洲渚遥将银汉接，楼台直与紫微连。休气荣光常不散，悬知此地是神仙。（第十章，兵部郎中裴瓘）

以上资料引自《旧唐书·音乐志》。这十首诗中，除了抒发身居显要地位的十位重臣荣沐“圣恩”、幸蒙知遇的感激涕零之情外，便是以极大的笔墨赞颂了李隆基从“潜龙”腾跃而上，成为翱翔长空、光耀天下的“飞龙”的宏大气势——在这里，龙即是天子，天子即是龙，二者合而为一，展示出无以复加的“大唐帝国”的赫赫权威和欣欣向荣的辉煌前景。

众所周知，中国历史上历朝历代君王的威势是任何个人或群体均无法比拟的，所谓“溥天之下，莫不王土；率土之滨，莫非王臣”（《诗经·小雅·谷风》），正是这一情状的写照。事实上，历代的人们也往往把当代的“明主”视为国家和民族的最神圣象征，并寄托着美好的期望和虔诚的崇拜。于是，人们便把自古以来最受推崇、最具宏伟气势的“龙”的形象移植到“天子”的身上，令二者在特定的象征旨趣上融为一体：中国龙的举世瞩目的壮伟气势，终于得到了最高的升华。此类现象，在中国古代众多的文学艺术作品中可谓比比皆是。我们把时代推移到三国时期的魏朝，从当时一位文人缪袭的《青龙赋》中，便可以读到这样一篇精彩的文辞：

懿矣神龙！其知惟时。览皇代之云为，袭九泉以潜处。当仁圣而睹仪，应令月之风律。照嘉祥之赫戏，敷华耀之珍体。耀文采以陆离，旷时代以稀出，观四灵而特奇。是以见之者惊骇，闻之者崩驰。观夫仙龙之为形也，盖鸿洞轮硕，丰盈修长；容姿温润，委婉成章；繁蛇纠缪，不可度量。远而视之，似朝日之阳；迩尔察之，象列缺之光。耀若鉴阳和，映瑶琼；坠若望飞云，曳旗旌。或蒙翠岱，或类流星，或如虹霓之垂耀，或似红兰之芳荣。焕琳琳之瑰异，实皇家之休灵。奉阳春而介福，賡乃国以嘉贞。（引自《初学记》）

这篇字数不多的短赋，开句便赞叹“神龙”之美，接着称颂龙能“知时”，出处显隐自有其道，然后从各种角度生动地描绘了龙的令人“惊骇”的宏大雄伟的气势，最后盛称其为“皇家之休灵”，谓其足以为民致福、为国增辉——这正是古人所极力推崇的“明主”之气，也是中国龙与中国古代天子融合为一的以文学形象为表现形式的至为生动的代表作。

显然，中国龙的气势的最集中体现，是它的阳刚气概与进取精神，亦即它的卓越的创造性以及它在开拓进取过程中所带来的光明前景。这种气势，与古人心目中有所作为的英明君主所必须具备的条件正相合拍。然而，我们固然论定古代中国龙与君王形象的合一性（如汉语成语中的“龙颜大悦”、“龙颜大怒”、“龙体欠安”等，“龙”的概念就完全可以与“天子”划上等号），但我们却不能一概断言“龙”的象征对象仅仅是单一的“天子”。就广义言之，龙的气势又有它的泛喻性——中国历代的大人君子、仁人志士，往往皆把龙的气质融入自己的行为之中，春秋时的老子被称为“见首不见尾”的“神龙”，三国时的诸葛孔明被誉为“卧龙”，均是例证。《周易》的《乾》卦六爻取“龙”为象，其《大象传》云“天行健，君子以自强不息”，恰恰也是极好的佐证。

中国龙的气势是如此的浩大宏博，中国历代多少有识之士在

以龙的气质为喻体的“自强不息”精神的激励与鞭策下，为国家和民族作出了不可磨灭的贡献！那么，在中国龙文化的发展历程中，龙的非凡气势的重大作用，不是值得我们认真地记上一笔吗？

### 三 龙之神：变化与发展的理趣

中国龙有它的英姿，有它的气势，更有它的不可思议的神理。谓之“神理”者，即言它的变化莫测的神情、发展无穷的理趣。

论及这一问题，我们又得先从中国龙的神态讲起。大概在中国古代典籍记载过的所有动物中，龙是最难让人捉摸其神态的东西，以致不少后人怀疑古代的龙究竟是确有其物还是人们虚构的？此问题本文尚无法牵及。但据各种文献资料所记，中国古代龙的神态是十分多样的，有大有小，有长有短，有长鳞的有无鳞的，有生角的有不生角的，其神各异，不一而足。《说文解字》释“龙”谓其能大小长短，前文已引及。另一部字书《广雅》又云“有鳞曰蛟龙，有翼曰应龙，有角曰虬龙，无角曰螭龙”——同样是龙，却派生出“蛟”、“应”、“虬”、“螭”的不同名目，委实令人有奇妙莫测之感。

其实，因龙而带来的神秘感还远远不止于此。中国古代尚有龙生九子、各有所好的传说，更把龙所繁衍的后代描绘得神乎其神。明代学者杨慎《升庵外集》纪录道：

俗传，龙生九子，不成龙，各有所好。弘治中，御书小贴，以问内阁，李文正据罗纪、刘绩之言具疏以对。今影响记之：一曰螭质，（形似龟），好负重，今碑下趺是也。二曰螭吻，（形似兽），好望，今屋上兽头是也。三曰蒲牢，（形似龙而小），好吼，今钟上钮是也。四曰狴犴，（似虎），有威力，故立于狱门。五曰饕餮，好饮食，故立于鼎盖。六曰颉颥，好水，故立于桥柱。七曰睚眦，好杀，故立于刀环。八曰狻猊，（形似狮），好烟火，故立于香炉。九曰椒图，（形似螺蚌），好闭，故立于门铺。



此段材料，又见于《玉芝堂谈荟》、《天禄识余·龙种》等书，所述或稍有异同（以上引文括号中的内容，即据后书增补，以详其形）。从这类文字的描述中，我们看到，古代中国龙的神态可谓变幻至极、玄妙无比。仅仅这些被视为“龙子”的九种稀奇古怪的名头，便足以使人产生多少具象和抽象的联想！而且，这九种龙子，不仅神态与特性各异，更有不同角度的司掌职能的象征——或能驮起巨碑以负重，或能立于屋上以守望，或能伏于钟钮以传声，或能距于狱门以示威，或能竖于鼎盖以助食，或能蹲于桥柱以益渡，或能安于刀环以显煞，或能环护香炉以生烟，或能贴卫门铺以闭守。这些神乎其神的“龙种”，与其说是龙所生的“九子”，不如说是中国龙博大奇伟之精神的衍化与派生，亦即变幻莫测的“龙之神”在人们对之极度崇拜的联想过程中的种种重大功能的具体体现。或许，今天不少“好古之士”在接触古代的许多大小文物、古器物时，会时常发现龙之“九子”在数千年的龙文化发展史上出现频率极高的重要作用。

中国龙的精神实质，表现于在变化中不断地发展、开拓。龙之神态的发展变化，是如此的异彩纷呈；无论是龙的“九子”，还是从远古到近代的龙的“正身”，均有着各种各样的以“变”为基本功能的神态特征。然而，这仅仅是一方面，更为我们所注重的则是透过外在的“态”，以思考中国龙的内在的“神”。何谓“神”？这一问题，从古人称先秦时代的大哲学家老子为见首不见尾的“神龙”看，我们便不难发现某些端倪。据《史记》记载：

孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之：良贾深藏若虚；君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志——是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子去，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知

其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知。其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”（《史记·老庄申韩列传》）

老子在中国古代哲学史上的重大贡献，着重体现于他的非凡名著《道德经》，这是一部影响巨大的充满辩证思想的哲学著作。老子其人，也是注重事物的变化、以辩证思想为其世界观之主流的哲人。如果司马迁的记载没有多大出入的话，那孔子对老子的尊崇可以说达到了登峰造极的程度。老子回答孔子“问礼”的一通议论，无疑是字字句句都显示着深刻的辩证哲理。更须注意的是，孔子带着颇为浓烈的感情色彩把老子喻为“乘风云而上天”的龙，这正是龙以“变化和发展”为其精神本质的生动体现。

龙的精神本质，是变化与发展的组合；既是在发展中变化，又是在变化中发展。在《周易》的《乾》卦六爻的“六龙”喻象中，我们似乎已经深深感受到了这一精神的理趣——从初九“潜龙”到九二“见龙”，是一种变化和发展，前者潜隐水底以自我深造，后者显现世上以展示才华，二者之间反映着质的变化、质的发展；同样，从九二到九三“终日乾乾”的龙，从九三到九四“或跃在渊”的龙，以及从九四到九五的“飞龙”，从九五到上九的“亢龙”，也均体现着事物在进取开拓过程中质的变化和发展。无可置疑，六条巨龙的喻象，对于《乾》卦六爻象征理趣的发挥与拓展，起着十分重要的作用；同时，龙之“神”，也在这六爻的取象中表现得既生动又淋漓尽致。

中国龙的神奇形象，在历史上留下了如此悠久深远而富有理趣的光彩！面对那些至今仍栩栩如生的代表各个历史时期的龙的英姿，作为今天的中国人，我们将作何感受？又将从中获得多少具有哲理意义的人生启迪呢？这似乎是值得每一位锺爱传统文化的中国人花费些许时间去认真思考的问题。

## 四 龙之韵：过去与未来的启示

龙的韵律，伴随着中国人走过了数千年文明历程的春夏秋冬。龙的思想，影响了中国人一代又一代地传承着不熄的精神火炬。龙的启示，将对今天和明天的中国人呈现出永恒的哲理魅力。

于是，我们把中国龙和中国古代哲学自然而然地挂起钩来，终于发现了一条让二者十分典型地紧密联系在一起的纽带——《周易》的《乾》卦。

从这一典型的卦中，我们感受到龙的象征和“天”、“君子”、“光明”、“刚健”、“开创”、“进取”等等概念几乎是合二而一的高度融合——用哲学的语言说，它象征着含藏于宇宙间的阳刚之气，这是宇宙大自然中足以开创万物，而万物的生命也赖以依存、发展的第一种本始力量。

《乾》卦，居于《周易》六十四卦之首，为六爻纯阳之卦，以“天”为象征形象，揭示了“阳刚”元素、“强健”气质的本质作用。卦辞高度概括了“天”具有开创万物、并使之亨通、富利、正固这四方面“功德”，意在表明阳气是宇宙万物的资始之本。但大自然阳刚之气的自身发展，又有一定的规律，因此《乾》卦六爻便拟取“龙”作为“阳”的象征，从“潜龙”到“亢龙”，层层推进，形象地展示了阳气萌生、进长、盛壮乃至穷衰消亡的变化过程。其中九五“飞龙在天”，体现阳气至盛至美的情状；上九“亢龙有悔”，则寓物极必反、阳极生阴的哲理。六条巨龙在上下飞腾，一起一落，无不喻示着阳刚之气的发展与变化。

华夏民族悠久辉煌的文化长廊中，留下了许许多多龙的传说、龙的英姿！但我们几曾知晓，这冲天而起的飞龙，正呈现于中国最古老的哲学著作《周易》之中，这是宇宙间开创万物的首要支柱——阳刚之气的绝妙象征！

回首历史，从先秦时代陶器、玉器、青铜器上各种形式的龙形

图案，到历代皇宫里的龙像、历代君主身上穿的龙袍；从春秋时代孔子称老子为“龙”，到后代皇帝纷纷以“真龙天子”自命，足以见中国古代龙的象征终于逐渐地带上了一层至高无上的权力色彩，这显然契合于阳刚之气象征意义的高度升华。

然而，《乾》卦的象征本质，还在于激励人们效法“天”或“龙”的刚健精神，永远不断地努力进取，奋发向上。这也是《乾》卦《大象传》所极力推赞的：“天行健，君子以自强不息。”只要我们细心观察，便不难发现阳刚之气在大自然及人类社会中的伟大作用——每当阴气凝重的三九隆冬，万物的阳气受到最大限度的压抑，不得不眠伏蛰藏；而一旦春天来临，阳气复苏，一切动物植物的生命又开始了新的发展进程。

中国的古人们崇拜光明，崇拜刚强劲健的中国龙，事实上正是对阳刚之气的崇拜。屈原的《离骚》、司马迁的《史记》、诸葛亮的《出师表》、文天祥的《正气歌》，之所以惊天地泣鬼神，也在于这些壮美诗文所追求、所歌颂的是天地之间的阳刚正气。不妨试想，一个人若是缺少了阳刚正气，见义不能勇为，遇难不能举步，怯弱无能，碌碌无为，生命成为毫无价值的摆设，岂不悲哉！同样，一个民族、一个国家，若少了阳刚之气，也将无法振奋自强，无法自立于世界民族之林。那么，我们可以说，阳刚之气是“龙”之所以区别于“虫”的根本所在，是大自然及人类社会不可或缺的生命灵魂之本质基因。

当然，我们不能忘记阳刚之气的发展必须遵循其内在规律。在特定的环境条件下，阴阳刚柔之间的相互调济或制约至为重要，这是《周易》辩证思想的一个关键所在。犹如《乾》卦中的巨龙，当潜则潜，当跃则跃，当飞则飞；但不能亢极而穷飞，否则将走向反面而后悔莫及。因此，当人们在开创某项事业，在不断追求进取的过程中，恰如其分地发挥自己的阳刚之气与创造精神，不也是十分重要的吗？

当我们读毕《周易》的《乾》卦，掩卷玄思，对茫茫宇宙中无所不

在的大自然阳刚之气,对飞腾了数千年的象征着华夏民族伟大气魄的中国之龙,或当有了更加深刻的感触吧?对培育了一代又一代志士仁人的中华民族精神——自强不息的坚確气质,也将作出更深一层的哲理认识吧?

## 周易与当代世界之忧患

人类赖以生存的地球，大约有五十亿年的历史，无时无刻不在变化运动着。地球赖以依附的宇宙，绝无时间和空间的起点和终点。茫茫苍穹，变幻莫测。

一切都处在变化之中，变化是一切的开端、过程和结局。人类自从被编入“球籍”之日始，就置身于变动不息的宇宙、大自然与人类群体的复杂组合之中。如何在这个世界上和谐地生存？人类的心灵从未平静过。

当代世界的人们，在与大自然相处，以及人与人相处的生存环境中，面临着不计其数的困惑和忧患。就其中的广泛意义言之，这与古人的处境没有本质上的区别。无论哪一个时代、哪一方国土、哪一种肤色的人们，只要他们想认真地生存，就必须正视已经出现或行将出现的各种忧患。

在东方遥远年代的中国大地上，诞生了一部至今仍令人叹为观止的奇书《周易》。这是用最简单的阴阳符号象征来阐说最复杂的宇宙、大自然及人类社会变化规律的最古老而奇特的哲学专著。它的哲理光芒发自远古，映照今天，又源源不断地启迪着未来。

《周易》哲学之光的一个重要的穿透点，是通过超越时空的特定角度来透视人类过去、现在、将来的“忧患”所在，以寻求排忧解难的正确途径。这就是中国的历代哲人视《周易》为“忧患之学”之所以然。

### 一 圣哲作易，本之忧患

《周易》，或者说《周易》的忧患之学，是如何产生的呢？可以断

言,正是由于人类自降生于地球之后所伴随的无数忧患,以及远古圣哲们面对忧患所进行的哲学思考,才促成了《周易》及其忧患之学的诞生。

文献记载,《周易》的八卦符号是原始时代的伏羲创作的,他用八卦来象征自然界的八种基本物质:天、地、雷、风、水、火、山、泽,这显然是出于这位圣人对大自然变化无常之情状的忧患心理,意欲以八卦的象征来概括、归纳大自然的运动规律,甚至带有某种窥测运数以期趋吉避凶的企望。这在以后伏羲氏又将八卦重迭成六十四卦,乃至产生像《连山》、《归藏》这样更早于《周易》的原始筮书之时,表露得尤为明显。因此,《系辞下传》追述伏羲作八卦的情状说:

古者包牺(即伏羲)氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。

之所以俯仰天地、近取远取、“通神明之德”、“类万物之情”,岂不是皆因人生、自然之“忧患”而不得不有所为吗?

历史发展到公元前十一世纪,中国的商朝末年,商纣王逆天暴物,天下无道,西伯姬昌(即周文王)被纣王囚禁于羑里,身罹患难,于是推衍六十四卦,撰写《周易》卦爻辞,喻示修身明德以处忧患之旨。这样,《周易》便被人们视为“忧患之作”。《系辞下传》对此特别指出:

《易》之兴也,其于中古乎?作《易》者,其有忧患乎?

又说:

《易》之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣

之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。

正因为“有忧患”所以《周易》六十四卦多设“危辞”以示诫，使人们始终警惧，善保“无咎”，也就是以十分审慎的态度对待人生、对待大自然，才能不犯过咎。孔颖达《周易正义》说得好：

若无忧患，何思何虑？不须营作。今既作《易》，故知有忧患。身既忧患，须垂法以示于后，以防忧患之事，故系以文辞，明其失得与吉凶也。

这就把周文王因忧患而创作《周易》卦爻辞之事解说得颇为明白。明代《易》学家来知德《周易集注》也就此发论云：

《易》之兴，指《周易》所系之辞。《易》乃伏羲所作，然无其辞，文王已前不过为占卜之书而已。至文王始有彖辞，教人以反身修德之道，则《易》书之著明而兴起者，自文王始也。因受羑里之难，身经乎患难，故所作之《易》无非处患难之道。

尽管周文王作卦爻辞之说未必为所有的学者（尤其是今天的学者）所接受，但《系辞传》推测《周易》卦爻辞诞生于商末周初的“中古”时代，认为作《易》者流露浓厚的忧患思想，实是可取的论断。

倘若再进而考察孔子《易传》（《十翼》）的时代背景及人生际遇，我们又可以看到，孔子之赞《易》，也完全是因忧患而作。这位中国先秦时期伟大的思想家、政治家、教育家，生当世道衰微、礼崩乐坏、人心不古的春秋末年（公元前 551—前 479），纵然删定《六经》，讲学授徒，为中国文化的流传与发展作出了不朽的贡献，但他的一生却充满了不计其数的忧患。他面对社会的混乱提出了种种政治主张，回报他的是四处碰壁。因此，孔子晚年只好致力于讲学



与著述,而《易传》十篇的问世,则全面反映了他精深的《易》学思想与强烈的忧患意识。或许有人坚持《易传》非孔子所作的观点,但我们还是有充分的理由认为这部著作与孔子密切相关,《论语》、《史记》、《汉书》等文献的记录,为我们提供了扎实的证据。

班固《汉书·艺文志》,承司马迁《史记》之说,对《周易》经传的创作进行了简要的总结,他在引述伏羲“始作八卦”的事迹之后,又曰:

至于殷、周之际,紂在上位,逆天暴物,文王以诸侯顺命而行道,天人之占可得而效。于是重《易》六爻,作上下篇。孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》之属十篇。故曰《易》道深矣,人更三圣,世历三古。

这里的“三圣”、“三古”之义,颜师古注云:“伏羲为上古,文王为中古,孔子为下古。”此种说法,在汉代最为学者所接受,可视为汉儒之通谊。

然而,我们更为兴趣的则是“三圣”作《易》的思想动机及与人生忧患的本质关联。把“三圣”创作《周易》的背景贯穿起来分析,我们看到,伏羲生于结绳钻木、穴居野处的时代,在人与自然的尖锐矛盾中,他感受到的是严峻的万物生存之忧患,他思虑所及,是侧重于宇宙间事物的和谐与平衡规律,于是人们称伏羲的卦画为“先天自然之《易》”。周文王生于殷商末世,身罹厄境,他的忧患较之伏羲则增添了对政治社会与人生兴衰更迭的种种感悟色彩,侧重启示排忧解难、趋吉避凶的变化规律,于是人们称文王所撰卦爻辞为“后天变化之《易》”。孔子生于春秋乱世,对衰落不振的社会从上层到下层都有深刻的体验与认识,他的忧患意识,与伏羲、文王相比较则又增添了关于人类社会伦理道德思想的全面品评,把《周易》六十四卦的精义衍扩到“君子”与“小人”的范畴作出前所未有的剖析,于是人们称孔子的《十翼》为“哲学义理之《易》”。

简言之，面对瞬息万变的宇宙、大自然及充斥着无数未知信息的生存环境，人类不得不忧患，哲学不得不忧患，于是诞生了《周易》的忧患之学。从伏羲、文王到孔子，这三位被推崇为《周易》作者的大圣人，无不在忧患中思索，在忧患中进取。

忧患令人惕惧，忧患激人自强，忧患创造了《周易》哲学。《周易》的忧患，在于忧宇宙、忧大自然、忧社会、忧人生。直到今天，它敲响的警钟依然振荡着我们的心灵。

## 二 易言忧患，理贯于今

宇宙、地球、人，之所以能够和谐共存，能够沿着一定的规律变化发展，在于其整体结构是协调、平衡的。地球绕着太阳旋转，月球绕着地球环行，人与万物被不可思议的万有引力紧紧规限在广袤的地面上。而人类同万物以及万物之间错综交变的相生相克、矛盾统一，构成了整个自然界不可改移的客观秩序。难以想像，要是我们上空的太阳一夜之间突然永远消逝了，或者传说中十个太阳并出的景况骤然呈现，人类将要陷入怎样的厄境？

《周易》哲学认为，维系大自然秩序的本质因素，在于保持阴阳力量的平衡。

《周易》的八卦、六十四卦，均是由阴阳两种符号构成的。八卦共有二十四画，其中阳画十二，阴画十二，阴阳均等。六十四卦共有三百八十四爻，其中阳爻一百九十二，阴爻一百九十二，阴阳均等。《周易》卦爻符号的象征模式，正是建立在阴阳平衡的基点上。

六十四卦中有一卦《大过》卦，象征“大为过甚”，揭示的是阴阳失调、物态反常的情状。从卦形的组成看，此卦作“䷛”，两阴处头尾过弱，四阳居中过盛，所以称为“大过”。从上下卦的结构看，上卦兑三为泽，下卦巽（三）为木，大泽淹没了树木，也是“大为过甚”的象征。卦中六爻分别说明置身“大过”之时的道理，其大体宗旨在于：上下两阴爻必须取刚济柔，中间四阳爻必须取柔济刚。如此

互济,才能救“大过”之弊,成调和之功。此卦的《大象传》提出要以“独立不惧”的精神来救治“大过”。《论语·季氏》曰:“危而不持,颠而不扶,将焉用彼相矣!”这似乎也足以借来启示我们对拯治“大过”情状的必要性的理解。

也许,我们对《大过》卦的象征内涵还远远没有参透。今天我们生活的环境,我们立足的地球,自然生态严重失调的许多现象,不是十分类似于“大过”情状吗?甚至有不少日益加剧地威胁着人类生存的现象,较之“大过”,是否有过之而无不及呢?当代庞大工业源源不断排出的浓烟、废气、污水,一天天侵袭人类生活的领域,同我们争夺着有限的生存地盘。地下水源被无休止地汲取,地层石油被日复一日地抽出。我们几曾想到,对地球索取过度,人类的明天将要付出怎样惨痛的代价呢?人类为了让大地永葆肥沃,不顾一切地对她全面灌输人为的“营养”。于是,我们久违了蛙群欢乐的合唱,罕见到泥鳅活泼蹦跳的身姿。许多与我们长期共处的生命在悄悄地萎缩。据说,南极洲的企鹅体内,居然也发现了“六六六”粉的存在。地球上似乎已经容不下一块可怜的净土了。有识之士已经在极力呼吁人们关注引起严重恶果的“后工业化”问题。

《周易》是以象征为特色的哲学。而人类面临的是严峻的现实。对照《大过》卦喻示的象征义理,我们是否意识到人类的环境污染、地球的生态失调,亟待我们全力奋起以拯治“大过”呢?

《周易》一书,既言“天道”,又及“人事”。其所反映的忧患思想,往往从自然而引入社会。六十四卦中的《明夷》卦,卦名之意为“光明殒伤”。其卦象作“䷣”,上卦坤☷为地,下卦离☲为日,犹如日落地中,天下昏暗,所以为“光明殒伤”的象征。全卦的哲理内涵,是告诫“君子”应当在黑暗中自晦其明,在艰难中维护正道,而期待着社会转衰为盛、重见光明的一天。这种思想,对中国古代进步知识分子来说,当他们处在社会昏暗之时,无疑是绝望中所能看到的一线光明的希望。十七世纪中国著名的哲学家黄宗羲,经历

了由明入清的政治变动，写下了一部《明夷待访录》，强烈抨击封建君主专制制度，对清朝末年的维新运动发生过积极的影响。这部书之所以取名《明夷待访录》，不正是明显地受到《周易》的《明夷》卦象征哲理的引发吗？

既有社会忧患意识，就必然有社会变革的期盼。《周易》六十四卦中恰恰有一卦《革》卦。它的卦象是“䷰”，上卦兑(三)为泽，下卦离(三)为火，烈火在大泽下燃烧，正有沧海桑田的变革景象。卦中对事物变革的时机、方式、过程等问题都作了象征性的喻示。孔子《彖传》针对这一卦的义理说道：“天地革而四时成；汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时义大矣哉！”“革命”一词，我们沿用了多少年代，但我们是否想到，它正是出自古老的《周易》呢？《周易》哲学立足于“变”，《革》卦则是论变的典型。世界历史上，变革之例不胜枚举。从古埃及法老埃赫那顿的宗教改革到近代日本的明治维新，从斯巴达克思奴隶起义到十八世纪法国的资产阶级大革命，几乎都是对旧现状的否定和对新前景的努力开辟。今天，我们依然处在世界大变革的时代。面临复杂的变化格局，我们对数千年《周易》哲学所展露的社会忧患意识与变革思想，将作怎样的思考呢？

人，是具备高级思维能力的社会动物。在永无止境的生存竞争中，从原始时期开始，弱肉强食、适者生存的现象便出现了。人与人的关系成为人类社会中最复杂的关系。《周易》哲学，也在为此而忧患着。人类历史上，不计其数的大小战争，常常勾起人们沉痛的追忆。仅二十世纪不到五十年间爆发的两次世界大战，死亡人数约达一亿五千万之多。无怪乎人们对这两次大战，至今还是谈虎色变。

人类一方面在激烈竞争，一方面在盼望着永久的和平。中国的一部古书《礼记》提出：“大道之行也，天下为公”，“故人不独亲其亲，不独子其子”，“是谓大同”。这显然是古人的一种美好理想。《周易》六十四卦中，有一卦《同人》卦，正是阐发“和同于人”的意义。它的卦形作“䷌”，上卦乾(三)为天，下卦离(三)为火，犹如天

体在上，火性也炎上，两相亲和，所以象征着“和同于人”。然而，要实现“同人”愿望，却不是轻而易举的。这一卦六爻的象征，就展示了“同人”之时曲折不顺的现实，没有停留在抽象的理想境界，而是在“同”与“争”的尖锐矛盾中极力揭示出“同人”艰难的本质规律。尤其是三、四、五爻，爻辞拟取“兵戎”、“攻战”设喻，更见“同人”过程中矛盾激化的程度。公元二世纪中国杰出的思想家王弼曾针对这一卦慨叹道：“凡处‘同人’而不泰焉，则必用师矣！”（《周易注》）换句话说，历史上一时的“和同”，往往是在昔日“争战”的废墟上建立起来的。

不过，从正面的宗旨分析，《周易》的《同人》卦的哲理义蕴与忧患意识，及其所追求的广泛“和同于人”的理想，在人类思想史上无疑具有一定的积极意义。

综观《周易》六十四卦，无非是从六十四种角度喻示事物、现象在特定情态下的发展变化规律，示人以吉凶利弊之所以然，反映了作者对自然界、人类社会的深刻认识，展露出纷繁复杂的忧患思想。其设诫之警切，乃至至于无论读至哪一卦哪一爻，均能让人抚触到超越时空的忧患感，足以引人深思，催人惕怵。凡此种种，与当今世界之诸多忧患，又有几多沟联，几多类同呢？推考其理，无不贯通。

### 三 生于忧患，易道日新

《周易》哲理所蕴含的忧患意识，不仅仅停留在揭出大自然与人生的问题，而是在展露忧患思想的同时，向人们喻示排忧解难的精深智慧。

我们在《乾》卦的《文言传》里读到这样两句话：“先天而天弗违，后天而奉天时。”这是《文言传》对《乾》卦九五爻辞象征义蕴的解说。事实上，我们从这里看到的《周易》思想的光华，已经大大超出《乾》卦的卦象与爻象的含义，而感受到古代哲人探索、掌握大自

然规律的伟大气魄。“先天”，是先于天象行动，而“天”不违背人的意愿；“后天”，是后于天象行动，而能遵循“天”的变化规律。先后交替，人，将何惧于“天”呢？不妨试想，当一场灾难性的大地震出现之前，我们若能提前作出准确的预测，“先天”而行，采取一切防范措施，不是可以避免许多人间悲剧吗？当一场吞噬生灵的大洪水过后，我们若能及时排除遗患，“后天”而行，采取一切根治性的措施，不是可以减少将来许多不必要的损失吗？

人类生活在随时接受大自然挑战的忧患之中。人类科技文明的发展历程，从某种角度看，也体现为人与大自然抗争的历程。《周易》“先天”、“后天”而为的思想，给我们的启迪无疑是深刻的。

当今世界之忧患，从大自然之状况到人性之情态，可谓靡所不有。而人性的善恶问题，又是古今哲人所共同关注的重大课题。冷静考察历史，我们可以发现，社会的现实环境，往往影响、陶冶甚至决定了人们的思想品格。善与恶，美与丑，正与邪，在人们的生活中普遍存在着。于是，中国古人确立了“君子”和“小人”的概念。《周易》哲学所反映的人生忧患，在很大程度上是通过展示“君子”与“小人”的矛盾而体现出来的。

六十四卦中《夬》卦，命名为“夬”，含有“决断”与“制裁”的意义。卦形作“䷪”，形象地表露出五个阳爻共同制裁一个阴爻的象征情态。此卦第六爻，以阴爻居卦最高之位，正为“小人”凌高作恶之象，最终被其下的五个“君子”（阳爻）所共同决除。从卦象看，卦中阴阳爻的力量对比是十分悬殊的：以五阳的刚健盛长，制裁一阴的孤立困穷，足见阳胜阴败、正存邪亡是必然的结局。然而，阳刚“君子”虽处优势，却不可掉以轻心，所以五条阳爻的爻辞时时发出处“夬”艰难的诚意。宋代学者徐几指出：《周易》“于《夬》之一卦，丁寧深切，所以周防戒备者无所不至。”（《周易折中》引）

十一世纪初叶，中国北宋的著名哲学家张载提出“《易》为君子谋，不为小人谋”的观点（《张子正蒙》），相当精确地概括了《周易》哲学明显的思想倾向与关注人生品格修养的忧患意识。为君子

谋,是期盼“君子”修美品德,发扬正道,在社会与人生中发挥光明的作用;不为小人谋,是渴望正气压倒邪气,廓清乾坤,涤尽污垢,让人间充满奋发向上的真、善、美。这种哲理倾向,对于我们今天道德文明的建树与改良,不是也具有深刻而有益的借鉴作用吗?

善良的人们希望:人类在物质文明日益进步的今天,应当不断加快心灵净化的步伐。今天的世界,固然有摩天大厦、车水马龙、灯红酒绿,然而,传统伦理美德的日渐衰微,一代怪诞迷惘思想的崛起,以及千人一面的只向往金钱物质的冰冷脸孔,惊心动魄的掠夺残杀,像魔影一样漫延全球的艾滋病毒,这一切,难道还不足以引发我们的忧患意识吗?清醒的人们坐立不安。中国的古人们用以“洗心”,用以“济民行”、“明失得”的《周易》,能否借其一汪清泉来洗涤我们心胸呢?在忧患中,我们不得不思索。

古老的东方哲人们创立的《周易》哲学,自始至终展示着强烈的忧患色彩。《说卦传》盛赞《周易》具有“穷理尽性以至于命”的重大功用。面对宇宙、大自然、社会、人生的重重忧患,人类从来就没有高枕无忧过。今天的人类,处在能源危机、人口爆炸、火山地震、洪涝干旱的沉重胁迫下,在经济危机、通货膨胀、信仰迷失的种种恐慌中,又怎样能无动于衷?从东方《周易》的哲理之光中,我们将能汲取多少足以排忧解难的哲学灵感呢?

中国古代继孔子之后的又一位伟大哲人孟子说过:

人恒过,然后能改;困于心,衡于虑,而后作;徵于色,发于声,而后喻。入则无法家拂士,出则无敌国外患者,国恒亡。然后知生于忧患,而死于安乐也。《孟子·告子下》

所谓“生于忧患,死于安乐”,即言人生由于忧患而励志图强,因而得生存。《周易》的忧患之学,正是要求在忧患中谋进取,图发展。“天行健,君子以自强不息”——《乾》卦《大象传》这句名言,可以说是《周易》忧患思想的灵魂,它那足以使人在忧患中奋然振起

的精神，不仅为往昔的有志之士灌输过无穷的力量，也将为今人与后人建树起一座愈经忧患愈坚不可摧的思想之金字塔。

二十一世纪，人类将面临一个共同的哲学：生存哲学。1989年9月，联合国教科文组织在加拿大温哥华召开了“21世纪科学与文化：生存的计划”国际研讨会，与会科学家联名发表了《关于21世纪生存的温哥华宣言》。该宣言认为：

人类在利用世界上已达到极限，在不断变革的社会文化环境中生存的能力亦达到极限。一些科学观念的扩展不禁使人们想到，人或许能够找回他曾失去的一些信仰和精神上的实践方式。目前，人类在这个星球上所处的危急局势，要求有一些新的以不同文化为基础、面向未来的观念。

这种认识是建立在明了人类生存危机的基点上，而努力寻求一种足以缓解危机、促进物态平衡的崭新的将科学与文化融为一体的生存哲学。我们惊奇地发现，《周易》哲学，似乎正是今天的人们所苦苦追寻而未得的含藏着无穷的发掘潜力的古代东方思想之瑰宝。它把宇宙、自然、社会和人类的各种矛盾、发展、变化规律包容在精奥的阴阳、八卦、六十四卦的象征组构之中，投射出无尽的哲理光芒。它所展示的浓厚的忧患思想及排忧解难的哲学启迪，是否将赋予我们以神奇的灵感而开辟二十一世纪人类新的生存前景呢？或许，今天或明天的哲人们将很快作出令人惊喜的回答。

当代世界的人们，必须树立起一条不可置疑的信念：在通向二十一世纪的生存之路上，我们要注重人类共同的（尤其是远古的）文化遗产，以创建世人无不推崇悦服的焕然一新的生存哲学；在接踵而来的自然与人生的重重忧患中，更要努力寻找物态与人心在矛盾对立状况下的平衡支点，以忧患而锻炼世界，造福人间！



## 易道之内涵探微

人们常说：“《易》道广大，无所不包。”然而，何谓“易道”？它包涵了哪些内容？其本质作用何在？问及此类问题，倘不细加思索研讨，或许将使许多人（恐亦包括笔者在内）茫然不知所答。

佛典《涅槃经》中记载一则“盲人摸象”的故事，描述一群盲人各以手摸大象，分别竞猜大象的形态，于是，摸到象牙的说象形如“萝卜”，摸到象耳的说象形如“簸箕”，摸到象脚的说象形如“石臼”，摸到象脊的说象形如“大床”，摸到象腹的说象形如“巨瓮”，摸到象尾的说象形如“绳子”——众盲各执一词，相争不下。倘若对“易道”的内涵和作用没有一个完整的认识，在治《易》过程中，我们不是也要犯与盲人同样的错误吗？

因此，对“《易》道”的细密探讨与正确把握，是治《易》者不可回避的一个重要课题。

那么，何谓“《易》道”呢？一言以蔽之，《易》之道，即是《周易》的哲学思想，亦即此书所阐发的各类事物产生与发展的本质规律之总体展示。前贤于谈《易》时所称“圣人之道”、“君子之道”，亦皆是针对“《易》道”而发。无庸讳言，“《易》道”的内涵是十分丰富、十分复杂，且具有多层次、多角度的特点，于是为后人的理解留下了诸多障碍，令后代的治《易》者产生了不少困惑。其实，旧称孔子所撰《十翼》（《易传》），便曾对“《易》道”的最主要内涵作过多方面的颇为精辟的论述，这些论述的警策之处，甚至对于建立、完善独具东方民族特色的当代中国哲学的崭新体系具有不可估量的价值，只是生当今日的对“圣贤之语”未曾引起足够的重视，因之也未能对其进行必要的分析、归纳、总结而发扬光大之，这不能不说是一种莫大的遗憾。有鉴于此，本文拟以《十翼》所论为基本出发

点,结合前修的一些有意义的见解,对“《易》道”的内涵作一番阐述,以就正于治《易》方家。

笔者以为,“《易》道”内涵之大旨,约见诸十五端:

一曰,《易》有“一阴一阳之道”。

所谓“一阴一阳之道”,展示了《周易》哲学的最本质特色,是揭示宇宙、自然界及人类社会万事万物所含之阴阳情态既相矛盾又相统一的弘大规律。《庄子·天下篇》云“《易》以道阴阳”,郭庆藩《庄子集解》疏曰“《易》明卦兆,通达阴阳”,这是对《周易》哲学主要特征的简明概括。

故《系辞上传》提出:“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”这样的命题,颇有振聋发聩、令人耳目一新的功效。宋儒程颐对这一问题作过十分精深的研讨与阐发,他以“离了阴阳更无道,所以阴阳者是道也”对“一阴一阳之谓道”的命题作了深刻解说(见《河南程氏遗书》卷十五),后来朱熹又以“理气”之说加以发挥:“阴阳迭运者气也,其理则所谓道。”(《周易本义》)程、朱之说,极具特定的理性思考,对后代产生过广泛的影响。

《周易》的“阴阳”之道,普遍体现于六十四卦的思想之中。程颐述及《贲》卦“文质”的辩证关系时,就涉及“阴阳对待”的问题,他说:“质必有文,自然之理。理必有对待,生生之本也。有上则有下,有此则有彼,有质则有文。一不独立,二则为文,非知道者,孰能识之?”(《周易程氏传》)推之六十四卦,其理无不如是。故程子又云:“万物莫不有对,一阴一阳,一善一恶,阳长则阴消,善增则恶减。”(《河南程氏遗书》卷十一)朱子亦曰:“天地之间,无往而非阴阳;一动一静,一语一默,皆是阴阳之理。”(《朱子语类》)

二曰,《易》有“变动不居之道”。

《周易》哲学的“奇特”之所在,有很大方面体现于它所反映的大自然与人类社会之间种种事物在永恒地发展变化的闳奥哲理。《周易》之旨是喻阴阳而明人事,但其所喻“阴阳”,无非阴阳变化之

道；所明人事，无非人事变动之理。故司马迁指出：“《易》著天地阴阳。”

《系辞下传》曰：“《易》之为书也，不可远。为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔变易，不可为典要，唯变所适。”即专明《周易》的“变化”之道。人类生活在瞬息万变的自然与社会环境中，而《周易》六十四卦正是揭示事物的变化哲理，可见，《易》与人生的关系至为密切。因此，《系辞传》在下了“《易》之为书也，不可远”这一定论之后，马上转入阐述《周易》哲学的“变化”特性，称其“为道也屡迁，变动不居，周流六虚”，又谓“不可为典要，唯变所适”。

程颐尝云：“《易》，变易也，随时变易以从道也。其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情，而示开物成务之道也。圣人之忧患后世，可谓至矣。”（《程氏易传序》）这是用颇为精炼的语言，概括了《周易》通过“变化”哲理以揭示宇宙间万物发展规律的特色。

我们生存的世界在变化，我们涉入的人生在变化。如何适应瞬息万变的环境？如何把握无可回避的事物变化规律？这或许仍然是今天的人们研读《周易》所欲寻求的一方面哲理启示。

三曰，《易》有“观物取象之道”。

《系辞下传》指出：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”《系辞上传》亦曰：“圣人以有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”这便是对《周易》的一项重大特征“观物取象”之道的精辟阐述。

所谓“观物取象”，既是《周易》的创作特征，更是它哲理内涵的至为普遍的表达特征。孔颖达《周易正义》称“假象喻意”者是也。朱熹也说：“《易》难读，不比它书。《易》说一个物非真是一个物，如说龙非真龙。”（《朱子语类》）。用今天的话说，这是《周易》一书极为突出的“象征”特色。

可以说,《周易》作为一部古代特殊的哲学著作,所展示的是典型的“象征哲学”。“象征”的概念,含有“象”与“意”两大层次——“象”者,即形象表现;“意”者,即哲学意义。大凡八卦之象、六十四卦之象、三百八十四爻之象、卦辞爻辞之象,以及古人所言“象数”的所有内容,皆属于“象”的范畴;而六十四卦、三百八十四爻之理,以及古人所言“《易》理”的所有内容,皆属于“意”的范畴。故“象”与“意”,正是历代《易》学研究的两大“主干”。汉儒讲“象数”,宋儒重“义理”,即于“象”与“意”各执一端。魏王弼提倡“得意忘象”,似颇有合于“象征”之旨。因此,《周易》的“观物取象”之道,颇值得我们研索揣摩。

四曰,《易》有“太极化生之道”。

《系辞上传》曰:“夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。……是故《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”此处提出的“太极化生”的思想,在中国哲学史上产生过极为重要的影响。《周易乾凿度》云:“孔子曰:《易》始于太极,太极分而为二,故生天地;天地有春夏秋冬之节,故生四时;四时有阴阳刚柔之分,故生八卦。八卦成列,天地之道立,雷风水火山泽之象定矣。”朱熹《周易本义》承邵雍之说,认为“太极”至“八卦”的衍生原理,是一生二、二生四、四生八的过程,并谓:“此数言者,实圣人作《易》自然之次第,有不假丝毫智力而成者。画卦揲蓍,其序皆然。”

其实,“太极”之旨,不仅仅在于揭示“圣人作《易》自然之次第”,更在于展示了古人关于“宇宙生成说”的理论模式。周敦颐的《太极图说》之所以成为宋代“理学”开创之时的一篇“大文章”,乃至引起后来朱、陆之间持续良久的激烈论争,诚非偶然之事。人类世界“开物成务”的最初肇始,与“太极”之理是否息息相关,显然是今天仍值得我们探讨的一个不可忽视的课题。

五曰,《易》有“事隐旨远之道”。

《系辞下传》称:“乾坤其《易》之门邪?……夫《易》,彰往而察

来，而微显阐幽。……其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。”

这一点，与前文所述“观物取象”之道颇可参照：两者皆与“象征”有关，唯前者属于广义的《易》学象征，此处则专明卦爻辞“指事喻义”的象征内涵，与《诗经》的“比兴”有异曲同工之妙。故刘勰《文心雕龙》论“比兴”时曾援引《系辞》之语以为说：“观夫‘兴’之托喻，婉而成章，称名也小，取类也大。”这种意味深长的象喻，也正是《周易》阴阳变化的哲理足以“济民行”、“明失得”的重要因素之一。韩康伯《系辞注》释“称名”、“取类”诸语曰：“托象以明义，因小以喻大。”孔颖达《周易正义》亦云：“近道此事，远明彼事，是其旨深远”；“不直言所论之事，乃以义理明之，是其辞文饰也”；“变化无恒，不可为体例，其言随物屈曲，而各中其理也。”

明确了《周易》的“事隐旨远”之道，对于深刻理解卦爻辞广泛而悠远的哲理喻意，实是颇有必要的。

六曰，《易》有“成性存存之道”。

《系辞上传》引孔子之语曰：“《易》其至矣乎！夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。”此节所论，侧重强调《易》道与“君子”修身的关系。“知崇礼卑”，是把握“修身”观念的前提，谓人生的“知识”或“智能”（知）愈丰厚愈可贵，人生的“礼节”或“礼规”（礼）愈谦卑愈美好。韩康伯《系辞注》谓“知以崇为贵，礼以卑为用”是也。至若“成性存存”，则是表明后天修养的重要所在。“存存”者，存而又存之谓也，即“不断涵养蕴存”之意，唯其如此，才能成就“君子”的美质，才能通向并迈进“道”与“义”的大门。

明代学者来知德对此作过一番颇为可取的论述：“盖六十四卦、三百八十四爻，皆理之所在也。圣人以是理穷之于心，则识见超迈，日进于高明，而其知也崇；循是理而行，则功夫敦笃，日就于平实，而其礼也卑。崇效乎天，则崇之至矣，故德崇；卑法乎地，则卑之至矣，故业广。所以然者，非圣人勉强效法乎天地也，盖天地

设位，而知阳礼阴之道已行于其中矣。其在人也，则谓之成性，浑然天成，乃人之良知良能，非有造作而然也，圣人特能存之耳。今圣人知崇如天，则成性之良知已存矣；礼卑如地，则成性之良能又存矣。存之又存，是以道义之得于心为德，见于事为业者，自然日新月异盛，不期崇而自崇，不期广而自广矣。圣人崇德广业以此，此所以为至也。”此段论说，已将“成性存存”之道揭示得十分明朗，尽管其中未免笼罩着些微宋明理学“良知良能”的影子，但却丝毫不曾影响其对《易》道的透彻分析。

七曰，《易》有“忧患立身之道”。

《易》为“忧患”之作，这是前代圣哲的不刊之至言。

《系辞下传》曰：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”其后又举出六十四卦中的九卦，三度反复陈说诸卦所蕴含的“修德防患”之道，表明人们自身道德的完善是防备患难的首要基础，才能无论何时皆立于不败之地。孔颖达《周易正义》释此节之义曰：“《易》之爻卦之象，则在上古伏羲之时，但其时理尚质素，圣道凝寂，直观其象足以垂教矣。但中古之时，事渐浇浮，非象可以为教，又须系以文辞，示以变动吉凶，故爻卦之辞起于中古。”又曰：“六十四卦悉为修德防患之事，但于此九卦最是修德之基，故特举以言焉。”由此可知，《系辞传》所言“忧患”、所陈“九卦”，是指明《易》道的通例之一，从本质意义言之，《周易》六十四卦、三百八十四爻的哲理皆足以垂教于后世，给人以排忧解难、立身处世的精深智慧。

人类生活在变动不息的宇宙、大自然与各种社会群体的复杂组合之中，不计其数的困惑和忧患随时都有可能闯入人们的生活领域。如何在这个世界上和谐地生存？如何在动荡坎坷的人生格局中保持精神与道德的平衡？如何正视现实而冲破“忧患”之迷雾？这是古往今来任何有健康思维的人所无法逃避的问题。《周易》哲学之光的一个重要穿透点，便是通过超越时空的特定角度来透视人类过去、现在、将来的“忧患”所在，以寻求排除忧患的正确

途径。这正是《周易》“忧患之学”最根本的价值。

孟子有曰，生于忧患，死于安乐。《周易》哲学既然充满着忧患意识，那么，当研读六十四卦之时，无论哪一卦哪一爻，均足以引人深思、催人惕怵。今天的人们，若能带着当代的“忧患感”深入领悟《周易》思想，或许可以从中发现一座沟通古今的愈经忧患愈坚不可摧的精神之金字塔。

八曰，《易》有“占事知来之道”。

《系辞上传》谓君子治《易》之道有“观其变而玩其占”，又曰“以卜筮者尚其占”，又曰：“生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”又曰：“是故变化云为，吉事有祥；象事知器，占事知来。”凡此，皆言《周易》的“占筮”推理的特色。这一点，是《周易》研究中不可不正视的一个问题，至少，真正的治《易》者对“占事知来”之旨，必须有正确的认识。

众所周知，《周易》的卦形、卦爻辞创成之后，其最突出的应用是“占筮”。《周礼》称“太卜掌《三易》之法”，所谓“太卜”，便是专司占卜的官。从《左传》、《国语》所记载的春秋时期用《周易》占筮的诸多例子，也足以印证这一情实。

然而，古代的《易》筮，又在很大程度上取资于《周易》的哲学思想。因此，南宋朱熹虽极力强调“《易》本为卜筮而作”，却也不曾抹煞其哲学蕴意，认为“孔子恐义理一向没卜筮中，古明其义”（《朱子语类》）。清人皮锡瑞也不同意把《周易》看成简单的“筮书”，认为八卦、六十四卦符号及卦爻辞均寓含“义理”，而《易传》作者只是把这些义理作了更加鲜明、更加切近“人事”的阐发（《经学通论》）。这种认识是颇为客观的。平情而论，我们可以说，《周易》的最初出现虽是以卜筮为用，但其内容实质却含藏着深邃的哲学意义。换言之，《周易》的占筮之道，仅仅是古人对六十四卦义理的一方面运用；《周易》的象征，是其哲学内容的基本表现形式；而贯穿全书的反映事物对立、运动、变化、发展规律的思想，则是六十四卦哲理的内在核心。循此观之，被视为“阴阳不测之谓神”的“占事知来”之

道,便有了浑厚精深的哲学归依。

九曰,《易》有“协理三才之道”。

《系辞下传》曰:“《易》之为书也,广大悉备:有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之,故六;六者非它也,三才之道也。”《说卦传》亦曰:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。”这里所言,是将《周易》的八卦符号的每三画,及六十四卦符号的每六画(其临近的两画合为一组,亦成三组),喻为“天”、“地”、“人”之间的协调配合,其谕意之所指,俨然涉及调理人与自然的关系这一重大问题。

因之,“协理三才”之道,事实上已与人类的“生存哲学”息息相关。《说卦传》所谓“将以顺性命之理”,似已含藏此意。“天”与“地”的综合,无疑即是古人心目中“大自然”的概念,而“人”则是立身于天地之间,立身于大自然之间,如何协理此间的关系,事关人类自身的吉凶祸福及发展前景。这一点,古人的认识显然是颇为清晰的。

就今天的角度观之,宇宙、地球、人、之所以能够和谐共存,能够沿着一定的规律变化发展,在于其整体组构是协调、平衡的。地球绕着太阳旋转,月体绕着地球环行,人与万物被不可思议的万有引力紧紧规限在广袤的地面上。而人类同万物以及万物之间错综交变的相生相克、矛盾统一,构成了整个自然界不可改移的客观秩序。难以想象,要是这种协调与平衡受到破坏,人类将要遭受何等重大的灾难!更有甚者,倘若我们一旦(或许人为地)彻底摧毁了这种协调与平衡,那恐怕将召来人类的灭顶之灾。今天,我们对地球、对大自然的索取,似乎已经太多、太奢侈了。自然公害、环境污染、生态失调所产生的恶果,已逐渐威胁着人类的正常生存。当此之时,认真回思《周易》“三才”之道的哲理内涵,考虑如何积极“协理”,无疑是极有现实意义的。

十曰,《易》有“原始要终之道”。



《系辞下传》曰：“《易》之为书也，原始要终以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知；本末也，初辞拟之，卒成之终。”此言《周易》六十四卦每卦六爻的位序形态，侧重强调初爻与上爻的特殊关系——谓初爻者“始”也，旨在原其始；上爻者“终”也，旨在要其终。《周易》六十四卦哲理，皆是推阐事物产生之始而归究事物发展之终，以形成卦体的哲学大义。孔颖达《周易正义》云：“言《易》之为书，原穷其事之初始，《乾》初九‘潜龙勿用’是‘原始’也；又要会其事之终末，若上九‘亢龙有悔’是‘要终’也。”又云：“此‘潜龙’、‘亢龙’是一卦之始终也，诸卦亦然。”可见，六十四卦的通通之理，又十分突出地体现在“原始要终”这一至为重要的思维观念上。

事物的发展，“始”和“终”是两大关键，有时与“因”和“果”颇为密切地联系在一起，有时则表露于人生处事“善始”容易、“善终”则难。《诗经·大雅·荡》即有“靡不有初，鲜克有终”之叹，《左传》曾于鲁宣公二年、襄公三十一年两度援引。宣公二年所引，乃士季谏晋灵公之语：“人谁无过？过而能改，善莫大焉。《诗》曰‘靡不有初，鲜克有终’，夫如是，则能补过者鲜矣。”显然，“始因终果”与“善始善终”的喻旨，皆统属于《周易》“原始要终”之道所涵盖的哲学义理，今天仍值得我们重视。

十一曰，《易》有“敬慎无咎之道”。

《系辞下传》曰：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾；其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”这里提出的“惧以终始，其要无咎”，与前文所云“忧患立身”之道颇可相通，是历代圣贤所倡导的处世哲学之精髓所在。

所谓“无咎”者，即如《系辞上传》说的“善补过也”，其主旨在于“敬慎”二字。前节举《左传》引士季“过而能改，善莫大焉”之语，便是此意。胡思澐《劳谦室易说·读易通识》指出：“《诗》三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’；《易》六十四卦，一言以蔽之，曰‘惧以终始，其

要无咎’。”其说之精粹，可谓一语中的。我们今天所不断强调的“兢兢业业”的工作精神，不就是追求少犯错误而“善补过”吗？由是深思之，《周易》的“敬慎无咎”之道，亦不乏深厚的现实意义。

十二曰，《易》有“穷理尽性之道”。

《说卦传》曰：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”此节所展示的，是《周易》创制初始的情状，包含“生蓍”、“立数”、“演卦”、“推爻”的用《易》程序。然而，其中的归宿点，则是揭示《易》道可以穷极“道德”、“性命”之大用——即《周易》哲学的“穷理尽性”之道。

孔颖达的《周易正义》对此阐述曰：“蓍数既生，爻卦又立，《易》道周备，无理不尽。圣人用之，上以和协顺成圣人之道德，下以治理断割人伦之正义。又能穷极万物深妙之理，究尽生灵所禀之性；物理既穷，生性又尽，至于一期，所赋之命莫不穷其短长，定其吉凶。”孔氏之说，对于我们理解“穷理尽性”的旨趣，颇有启迪之功。

然而，欲论“理”、“性”之旨，则是宋代学者的特长。宋儒郭雍的《郭氏传家易说》尝曰：“此章自‘幽赞’之始，至‘以至于命’，盖明以此道始，复以此道终，有无循环，实由一道，非圣人有私意以作也，微显阐幽而已。”又曰：“故圣人于玩《易》之际，复用此道以穷理尽性至于命也。穷理者，穷天之理也；尽性者，尽天之性也；然后不失其所谓天之命矣。是知圣人由道以生《易》，由《易》以复于道。非圣人则无生无复。谓之圣人作《易》可也，然异乎众人之所谓‘作’矣。”依此所论，将“穷理尽性”之旨阐述得甚为明澈，颇值得品味。

十三曰，《易》有“形上形下之道”。

《系辞上传》曰：“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。”寥寥数语，揭出了影响后世十分深远的以“形上”、“形下”为前提的“道”、“器”命题，其旨可谓精微。

“道”、“器”命题的揭出，已将《周易》的象征哲学置于一个新的高度来认识。其中所言“道”，指主导形体运动的精神因素，如《周易》的阴阳变化之理；所言“器”，指表现形体的物质状态，如六十四卦、三百八十四爻的构成形式。道器之说的本旨，在于阐述“道”指导“器”、“器”因“道”而致用的辩证关系，故下文紧接着申言“化裁”生“变”、“推行”致“通”之义。孔颖达《周易正义》指出：“道在形之上，形在道之下。故自形外已上者谓之道也，自形内而下者谓之器也。形虽处道、器两畔之际，形在器不在道也。既有形质，可为器用，故云‘形而下者谓之器’也。”其说实甚明了。

南宋王宗传《童溪易传》承程、朱之说，对此也作了精要的阐释：“故形而上者则谓之道，道也者，无方无体，所以妙是器也；形而下者则谓之器，器也者，有方有体，所以显是道也。然道外无器，器外无道，其本一也。”此类说法虽未必为人所尽同，但毕竟是富有灵性的哲理思辨。而《周易》的“形上形下”之道，便在历代学者的这种思辨中不断闪烁着耀眼的哲理之光。

十四曰，《易》有“为君子谋之道”。

《周易》六十四卦，以扶阳抑阴、扶君子抑小人为本，《泰》卦《象传》所谓“内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消”者是也。通观六十四卦的《大象传》，几乎篇篇皆昌扬“君子”的行为准则及人格风范，故《易》之为书，俨然是为“君子”而设。

孔子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）似乎在很早的年代，中国的古人即已确立了“君子”和“小人”的概念。善与恶，美与丑，是与非，阳与阴，正气与邪气，是何等地泾渭分明！《周易》哲学之所以成其为“经”，之所以历久不衰而垂教于后世，也正在于它的立本之正。

北宋学者张载提出“《易》为君子谋，不为小人谋”的观点（《张子正蒙》），相当精确地概括了《周易》哲学明显的思想倾向与关注人生品格的纯正意识。为君子谋，是期盼“君子”修美品德，发扬正道，在社会与人生中发挥光明的作用；不为小人谋，是渴望正气压

倒邪气，廓清乾坤，涤尽污垢，让人间充满奋发向上的真、善、美。这种哲理倾向，这种“为君子谋”之道，对于我们今天道德文明的建树与改良，不正具有深刻而有益的借鉴作用吗？

十五曰，《易》有“未济终焉之道”。

《周易》六十四卦，以《未济》卦告终，其中所含哲理，颇有异乎寻常之处。

“未济”者，事未成也。全卦大旨，在于启示人们以“未成功”为起点而努力追求新的成功之路；换言之，当“事未成”之时，正是激发“君子”振奋精神的关头，此时若能审慎进取，奋发努力，促使其成，则“未济”中必有“可济”之理。

“未济终焉”之道的象征意义，还广泛展示了事物的“完美”或“成功”只是相对的，“缺陷”或“未成”却是时时伴随着前者而存在。清人龚自珍《己亥杂诗》之一说道：“未济终焉心缥缈，百事翻从阙陷好。吟到夕阳山外山，古今谁免余情绕？”诗中流露出浓厚的失意烦恼情绪，对人生百事缺陷多于完美，遗憾多于如意，充满了深沉的无可奈何的哀叹；但全诗的内涵韵调所展示的如何化“阙陷”为“完美”，变“夕阳”成“朝日”的思想实质，则隐隐体现了作者意欲从“未济”中寻获“可济”之途的哲理追求。

今天的生活中，无数的人都在走着进取的路。读毕六十四卦，品咀着“未济终焉”之道的哲理韵味，人们或许会产生一种鲜明的认识——不论事业的追求达到何种境界，我们脚下的路大概都不应该划上句号吧？

就笔者识见之所能及，上述十五项，似属“《易》道”的最基本内涵；事实上，也应当是《周易》哲学思想的最本质体现。从这些《易》学命题中，我们感受到了中国古代哲学的精微睿智所在、辩证思维所在。

然而，以上所论，仅是针对“《易》道”内涵本旨之“大端”而言，其中各项之间的哲学指向往往是旁通互联的，而在相互紧密“联通”的同时，呈现着“《易》道”不可分割性的“无所不包”的哲学体

系。《系辞上传》云：“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”又云：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”两处皆将“辞”、“变”、“象”、“占”合而言之，也正是将这四者视为互相联系的“《易》道”之小“体系”。而这四者，则皆包含在上述“《易》道”的十五项内涵中：“事隐旨远之道”者，“辞”也；“变动不居之道”者，“变”也；“观物取象之道”者，“象”也；“占事知来之道”者，“占”也。因此，分析探讨“《易》道”的内涵，务必以互为联系的观点为指导，将之视为一种哲学的或思想的“体系”，切不可把每项“内涵”孤立起来作呆板的理解。

既然以上所论是“《易》道”之“大端”，那么，是否又有“小端”呢？答曰：是也。此类“小端”，则如群星璀璨，环绕着一轮明月（“《易》道”之“大端”）以闪烁出奇异的光芒。其中或有因“大端”而派生出的“小端”，或有六十四卦各自体现出的“小端”。如“中正守诚”之旨，本之于“成性存存之道”；“补过防凶”之旨，本之于“敬慎无咎之道”，此皆因“大端”而派生出“小端”也。又如“自强不息”之旨，本之于《乾》卦之道；“厚德载物”之旨，本之于《坤》卦之道；“革故鼎新”之旨，本之于《革》卦、《鼎》卦之道，此皆六十四卦各自体现出的“小端”也。中国古代哲学之于宏观世界与微观世界皆巨细无遗的特点，在“《易》道”的内涵中可谓体现得淋漓尽致。《易》曰：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”（《系辞上传》），以此来形容“《易》道”之“广大”，似是颇为切合的。

论毕“《易》道”内涵之十五项“大端”之后，我们尚须探讨一下“《易》道”的本质作用。“道”者，道路也，途径也，方向也，规律也——“《易》道”之用，无非是“垂教于天下后世”，教人认识世界的发展变化规律，理解事物兴废成败的理绪，把握人生立身处事的方法，寻求进取开拓的最佳途径。因此，《易》有《易》之道，卦有卦之理，爻有爻之旨，朱熹尝云，《周易》六十四卦、三百八十四爻，一旦领悟了一爻的旨趣，便足以“终生受用无穷”（《朱子语类》）。由此

观之,“《易》道”与人生关系至大。非但如此,“《易》道”甚至始终与人们的日常生活融于一体,只是我们没有对之进行认真的分析理解,于是或一知半解,或所知似是而非,或导致盲人摸象式的错误。《系辞上传》云:“仁者见之谓之仁,知者见之谓之知,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣”,所言正是缘此而发。

古代不少学者对“《易》道”探之甚笃,用情至深。北宋理学家邵雍的一首《安乐窝中吟》诗曾写道:

安乐窝中事事无,唯存一卷伏羲书。

倦时就枕不必睡,欢后携筇任所趋。

准备点茶收露水,堤防合药种鱼苏。

苟非先圣开蒙吝,几作人间浅丈夫。

(《击壤集》)

作者隐居在“安乐窝”中,自称日日无事,唯读《周易》,深研其道,无论居家还是出行皆不离其书,乃至诗的尾联发出作者内心深处的感叹:若非先代圣人用“《易》道”来开启后学的蒙稚狭吝之心,吾辈几乎要成为一个庸俗无知的“浅丈夫”了!邵子所叹之“浅丈夫”,无疑即是《系辞上传》所言“百姓日用而不知”的“俗人”,可见前贤对“《易》道”与人生之密切关系的深刻认识。

时至今日,站在新时代的高度来认真领会“《易》道”的作用,则当又有更深一层的含义。面对世界文化日新月异的急速发展,我们期盼着振兴中国哲学,期盼着全面挖掘、分析、整理、评定古代哲学中所蕴含的具有丰富思想价值的哲学概念、定律、条例、命题,期盼着在不久的将来能够以举世瞩目的理念建立、健全、修订、完善富有东方思维特色的中华哲学体系,甚至期盼着我们的哲学思维足以为新世纪所亟需创立的“人类生存哲学”的肌体注入不可或缺的思想理论的基因——对“《易》道”内涵的深入细密的探讨,显然十分有益于诸方面“期盼”的实现,这无疑也是我们拥有悠久的优

秀民族文化的一种无与伦比的自豪。

或许,本文对“《易》道”之内涵的探讨,仍只是停留在“见仁见智”的境地,尚欠全面深刻,尚存不少疏舛,这些均有待于学人的批评赐正;倘能幸免“盲人摸象”之讥,便是笔者的莫大欣慰。但我们完全有信心认为,针对“《易》道”内涵而展开的探索,是一项极有意义的研究课题;这一研究课题的深入拓展,必将为中国哲学研究领域的灿烂前景增添一道亮丽的色彩。

# 对立与和谐

## ——《易》学思维中平衡支点之第一准则

《易》学思维，是一种动态的、象征的、多方位的、多角度的思维形式，属于东方最古老、最传统、最富有特色的哲学思维。它建立于“阴阳之道”这一命题的基点之上，强调事物对立、变化、发展的本质规律，强调宇宙、大自然、人类社会的万事万物皆在“动态”之中生生不息地“化生”。《易》学思维的最终归宿是——在世界万物矛盾的夹缝中寻找并把握事物的平衡支点，而寻求平衡支点之第一准则，乃在于认识“对立与和谐”这一基本问题。换言之，《易》学思维的最初出发点是着眼于事物对立矛盾之普遍性，同时，事物对立矛盾之品状又往往皆寓含着至为微妙的“和谐”因素——于是，对立趋向于和谐，和谐在对立中展示，平衡便找到了赖以立足的自然基础。本文所欲探讨的《易》学思维中平衡支点第一准则，也将从这里开始拓展我们的论说。



众所周知，自然界千殊万别的物态事类，无论巨细显隐，自从其诞生或出现的那一刻始，无不处于各种形态的对立或矛盾之中，这在《易》学思维体系中被称为“一阴一阳之谓道”<sup>①</sup>。朱熹尝云：“盈乎天地之间，无非一阴一阳之理”<sup>②</sup>，正是对此而发。从直感的

---

① 《易·系辞传》。

② 《朱子大全·易纲领》。



角度观察万物,人们不难发现世界万物普遍存在着相互对立、相互矛盾这一现象。然而,若从《易》学思维的角度分析,则事物的这种对立矛盾又往往相依相承、相辅相生,构成相互依赖而又不可缺少的特定状态——这便是事物得以自然生存的一个重要支点,在美学上则谓之美的平衡支点,其根本原因是“和谐”因素所产生的协调作用。

通观自然物象,如树木分叉、鸟翼对举、两峰并峙、双水分流,纷纷寓含着这种既对立又和谐的情状。就人体自身而言,两耳、两目、两手、两腿等器官肢体的生态,也正展示这种无可挑剔的纯美的对立和谐情调。甚至我们从中国传统的建筑美学风格中,从那些两两对举的飞檐画栋、钩心斗角的蟠龙雕兽,以及古代宫殿大院、亭台楼阁的布局气势,不是也常常可以领悟出对立与和谐的妙趣奥理吗?不妨试想,倘若鸟缺一翼、鹿缺一角、象缺一牙,人少一足,或者旧式亭楼院落上对称互耸的屋檐砍掉一端,岂不是使人一见便生遗憾缺陷之情吗?这虽属人们习惯性的审美意念,但与思维哲理却足以息息相通。

《易》例有曰:孤阴不生,孤阳不长。其意即是强调阴阳对立面之间相互作用的重要性。视《周易》的八卦、六十四卦,无不本于阴画“--”、阳画“—”两种基本符号;而诸卦诸爻之间,又有阴卦阳卦、阴爻阳爻、阴位阳位的变易对应情状,因之而反映出事物无不在对立矛盾的环境中发展变化。《庄子·天下篇》谓“《易》以道阴阳”,《史记·太史公自序》称“《易》著天地阴阳四时五行,故长于变”,均言《周易》本旨在于揭示阴阳变化的自然规律。宋儒程颐、朱熹对“阴阳”命题作了较简明切近的解说,认为“阴阳”是大自然万物的“二气”,而一阴一阳的交相作用则是事物运动发展之道。程颐指出:“一阴一阳之谓道,道非阴阳也;所以一阴一阳,道也”<sup>①</sup>。朱熹

<sup>①</sup> 《河南程氏遗书》卷三《谢显道记忆平日语》。

说：“阴阳迭运者气也，其理则所谓道。”<sup>①</sup>又说：“以一日言之，则昼阳而夜阴；以一月而言之，则望前为阳，望后为阴；以一岁言之，则春夏为阳，秋冬为阴。从古到今，恁地滚将去，只是个阴阳。是孰使之然哉？乃‘道’也。”<sup>②</sup>这几段论说，均把阴阳既对立又互存的道理说得十分透彻。尤其程子所言“道非阴阳”，只是“所以一阴一阳”（即阴阳的运动变化的规律）才是“道”，揭示出“动态”的阴阳情状之本质。而朱子所谓“阴阳迭运”、阴阳“恁地滚将去”，也是从“动”的角度表明阴阳之所以为“道”的内在动力。他们所反复论证的“道”，用今天的理论分析之，显然就是阴阳在对立矛盾情态下赖以平衡的支点所在，也就是事物足以寓和谐于对立之中的所以然。

## 二

为了进一步证明本文的基本观点——《易》学思维的第一准则，是在事物对立矛盾的“夹缝”之中寻找“和谐”这一平衡支点——我们不妨先举《周易》六十四卦中的《睽》卦为例作一番具体分析。

《睽》卦，是反映事物对立矛盾、乖背睽违的典型卦例。此卦的卦形是兑上离下（䷥），兑为泽、离为火，有泽水润下、火舌炎上之象，犹如两物相互违逆分歧，故名其卦曰《睽》。睽字，《说文》释为“目不相听也”（听，犹“从”，不相听，即两目并视），正是“乖离”之义。值得我们思索的是，此卦的卦形、卦名虽有如上含义，但全卦大旨却不在于展示事物违逆分歧现象的本身，而是揭示“睽”中寓合、化“睽”为合的道理。卦辞谓“睽”之时“小心处事可获吉祥”（“小事吉”），即表明了事物虽“睽”，必有可同可合之处，只要因势利导、细心推求，乖背必消、睽违终合。卦中六则爻辞，分别根据不

① 《周易本义》。

② 《朱子语类》。

同的环境、条件喻示处“睽”之道，遂致六爻虽均在“睽”中，未尝有一爻久睽不合。细观内外卦象及六爻的爻象、辞旨，可知卦中初爻与四爻，二爻与五爻，三爻与上爻，均是形睽质合、先睽后合的关系。宋人冯当可指出：“内卦皆睽而有所待，外卦皆反而有所应”，“天下之理，固未有终睽也。”<sup>①</sup>此即《彖传》“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也”的旨趣所在。赵汝楫曾精辟地归纳此卦之义曰：“睽者其体也，合者其用也。”<sup>②</sup>化入本文所论《易》学思维的总体观点，则赵氏所谓“体”，即为事物对立矛盾的普遍品状；所谓“用”，即是事物在对立中的和谐，亦即是事物在矛盾冲突中的平衡支点。

《周易》六十四卦既是每卦各叙一理，又是密切联系贯通的哲学体系。《睽》卦所明事物同异、睽合之矛盾辩证关系的道理，在其他各卦中亦时时均有反映。如《师》卦揭示用兵打战、克敌制胜之理，朱熹曰：“伏至险于大顺，藏不测于至静之中。”<sup>③</sup>即言此卦所叙用兵的本质在于谨慎调整和正确把握各种矛盾因素。又如《剥》卦上九“君子得舆”与“小人剥庐”，《既济》卦九五“东邻杀牛”“西邻之禴祭”，《大过》卦九二“老夫”与“女妻”、九五“老妇”与“士夫”等等，都象征着事物的对立矛盾现象；而诸卦诸爻的义理，无不展现于妥当调节这些矛盾的过程中。通观六十四卦的卦象及卦爻辞，可以看出，《周易》哲学的思维之一，是建立在寻求事物在对立中的平衡支点——“和谐”的基础上。

### 三

“对立”与“和谐”的意义，不仅是研究哲学的人所热衷探讨的，

① 《周易折中》引。

② 《周易辑闻》。

③ 《周易本义》。

或许一些研索古代文学和艺术的人们也不陌生。

清人刘熙曾就《周易》的阴阳刚柔之道与“文”的概念作过一番颇为可取的分析：

立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚。文，经纬天地者也，其道惟阴阳刚柔可以该之。《易·系辞传》言“物相杂故曰文”，《国语》言“物一无文”，可见文之为物，必有对也。然对必有主是对者矣。<sup>①</sup>

刘氏所言，事实上是把《易》学思维中的“对立”与“和谐”的本质意义纳入文学理论中去，进行综合比较性的研讨。所谓“文之为物，必有对也”，表明“文”的概念，是由于相对立的物态互为交错组合而产生的。所谓“对必有主是对者”，说明在对立物态互为交错的情状中，起主导作用的是“和谐”之道这一至关重要的因素。显然，刘氏阐述此论的基本出发点，和《易》学思维中的“对立”与“和谐”这一首要准则是完全相通不悖的。

其实，我们还可以举出古代文艺创作中的许多例子进一步印证本文的观点。诸如古代音乐艺术中，不同音律声调的交错互衬，显出和谐优雅的音乐美；古代舞蹈艺术中，参差跌宕的步态，组成协调合拍的舞姿；古代篆刻艺术中，阴文阳文的搭配安排，或粗或细的刀法布局，创制出优美典雅的印文；古代绘画艺术中，墨色的浓淡干湿，线条的虚实疏密，构成独具风格的画面；乃至古代声律（平仄）说中所谓“一简之内，音韵尽殊，两句之中，轻重悉异”<sup>②</sup>，以及“四六”文体的骈排句式，“近体诗”的对偶规律，凡此种种，均一一呈现着艺术上的和谐寄托于对立因素的交错这一旨趣，这与《易》学思维中的“对立”以“和谐”为平衡支点的第一准则正相吻

① 刘熙《艺概·经概》。

② 沈约《宋书·谢灵运传论》。

合。

中国是历史悠久的礼义之邦，传统礼制至为繁富，而“礼”事实上又是“文”的一种至关重要的社会反映（即社会文化、文明或修养的直接呈露）。那么，中国古人是如何把握“礼”的呢？《礼记·儒行》曰：“礼之以和为贵。”从这里我们看到了“和”的重要作用。唐代学者孔颖达对这句话作了如下解释：

礼以体别为理，人用之尝患于贵贱有隔，尊卑不亲。儒者用之，则贵贱有礼而无间隔，故云以和为贵也。<sup>①</sup>

孔氏所赞美的“儒者”之行，是既能遵循贵贱有别之礼，又能协调尊卑贵贱之间的隔阂，其所奉行的即是“和为贵”的准则，也就是在人际对立的状态中寻找“和谐”这一平衡支点。无独有偶，《论语·学而》记录孔子学生有子的话中，有一句与此相类的名言，曰：“礼之用，和为贵。”并续曰：“先王之道斯为美，小大由之。”朱熹对此解释说：

礼者，天理之节文，人事之仪则也。和者，从容不迫之意。盖礼之为体虽严，而皆出于自然之理，故其为用，必从容不迫，乃为可贵。先王之道，此其所以为美，而小事大事无不由之也。<sup>②</sup>

朱子用“从容不迫”来解说“和”，事实上正是表明在事物对立矛盾的尖锐状态中采取柔和之道以调节之，才能使对立之物立足于“和谐”的支点上，使之顺合“自然之理”。中国自古以来的哲人，确实皆以此为人生言行之美德，“小事大事无不由之”。于是，“礼之用，

① 孔颖达《礼记正义》。

② 朱熹《论语集注》

和为贵”，也成了具有广泛哲学内涵的至理名言。那么，我们从这句妇孺皆知的名言中，是否可以进一步领会并感受到《易》学思维体系中以“和谐”作为事物对立矛盾之平衡支点的无可置疑的作用力呢？

#### 四

《周易》哲学的最重要特色是在纷繁复杂的矛盾对立状态中，去努力追求一种平衡和谐的立足点。然而，这种平衡或和谐不可能是绝对的、稳固的、永恒的。而对平衡的和谐的追寻或把握也绝不可能一蹴而就、一劳永逸。因此，《易》学思维是“动态”的思维，《易》学思维的第一准则——于对立矛盾中追寻、把握、调整事物的平衡与和谐——也就成了人类生活中不可或缺的思维准则。

大凡研治《易》学的人们都明白，《易》道广大，无所不包。一旦将《易》学思维有意识地与人生沟联，我们将发现，世界上需要协调与平衡的物态实在是不胜枚举、比比皆是——换言之，不和谐、不平衡的事状时时刻刻都在困扰人类的心灵。为了生存，人类不得不在适应环境的同时与环境作斗争，不断地在不平衡、不和谐中求得新的平衡、新的和谐。

不言而喻，《易》学是实用的哲学，《易》学思维是切合人生的思维。世界充满矛盾，人生充满矛盾。置身于当今之世，我们仍然不可避免地徘徊于变幻莫测的对立与平衡的夹缝之中。大自然、人类如何求获平衡？显然是自古以来永恒的课题。以《易》学思维的方式观之，人体任何基因失去平衡，必致寒、热、湿、毒各种疾病交侵；地球内质失去平衡，必有旱涝、地震、海啸、风暴种种灾害突现；国家机制典章失去平衡，必使人心骚动、通货膨胀、社会动乱；国际关系失去平衡也必将爆发各种战争与冲突。对立矛盾中的平衡，对人类来说是何等重要！

今日，且不言其它，仅就“生态平衡”这一问题言之，便是摆在

我们面前的一个伤尽世人脑筋的难题——当我们在青山丛林中砍去一片片树木，当我们从地下源源不断地抽取水泉、石油及各种地矿，当我们把高效农药洒向肥沃清纯的田地，当我们的大工业向天空喷射大量废气、向河流灌注大量污水，当我们把幕墙玻璃、水泥公路铺向一座座城市、乡村，当我们捕杀一批批飞禽走兽、鱼龟虾鳖以大饱口福，当我们拥有名目繁多的现代化电器、轿车、空调以养尊处优而四体不勤、五谷不分，如此等等，我们是否考虑到人类将获得哪些回报？对有限的地球有着无限的索取，对有涯的人生有着无穷的欲望，我们的生存状态又将与自然生态如何合拍？面对汹涌而来的癌症、艾滋病等等恶潮，我们有否想到人类自身的所作所为？不计其数的问号，将敦促我们对“生态平衡”问题进行严峻的反思。而在此问题之外，又有多少难以回答的生存问题呢？

矛盾对立总是接踵而来，平衡和谐却往往稍纵即逝。古今中外的哲人圣贤，对此类问题从来不敢忽视。《荀子·宥坐》记载了孔子参观鲁庙时用“欹器”来教育学生的故事：

孔子观于鲁桓公之庙，有欹器焉。孔子问于守庙者曰：“此为何器？”守庙者曰：“此盖为宥坐之器。”孔子曰：“吾闻宥坐之器者，虚则欹，中则正，满则覆。”孔子顾谓弟子曰：“注水焉！”弟子挹水而注之。中而正，满而覆，虚而欹。孔子喟然而叹曰：“吁！恶有满而不覆者哉！”

所谓“欹器”（欹，倾斜偏倒之意），是春秋时鲁庙中的一件造形特殊、寓意深刻的礼器，可以注水入内，但非实用品，只用于摆设而示箴诫于人，其形上下小、中间大，空虚时倚倒一边，注满水时亦即倾覆歪倒，只有注水于中间最适当之部位（“中正”之处），才稳立不偏。因此，“欹器”的作用在于常置坐位之右以告诫人要立身中正，既须充实又不可自满，故又名为“宥坐之器”（宥，通右，宥坐即放置坐右）。孔子通过注水于欹器，向学生揭示把握事物平衡与和谐支

点的重要性,其事虽小,象征意蕴宏深,可谓囊括众理,而与《易》学思维的第一准则息息相通。

这里,我们不禁想起《易》学条例中的“中正”之例。《周易》六十四卦三百八十四爻,每卦均有两爻处于上下卦之“中”位,各卦诸爻又有得正失正之别,凡得正中之爻,多有吉利的象征,而获“中”者尤为可取。故《周易折中》指出:“程子曰:正未必中,中则无不正也。六爻当位者未必皆吉,而二、五之中,则吉者独多,以此故尔。”“中正”之道,其本质即是平衡与和谐的代名词。于是,从《易》例“中正”的寓义中,我们又深深体会到易学思维第一准则之精妙所在。人生立足“中正”,又何患错综复杂的对立与矛盾现象呢?

“《易》为君子谋”<sup>①</sup>,对立与和谐——《易》学思维之第一准则,对于思考人生、思考人类社会、思考大自然,对于把握大大小小的事物物态的稳固性与合理性,似乎皆有着事关重大的意义吧!

在对立与和谐的重重夹缝中,我们探讨着《易》学思维的第一准则——其实,这种探讨,这种思维准则,绝非孤立的,也不是中国传统文化中所独有的,而是人类思维功能中本有的素质。

约公元前530—前470年,古希腊哲学家赫拉克利特曾指出:“自然趋向差异对立,协调是从差异对立而不是从类似的东西产生的”,“结合体是由完整的与不完整的,相同的和相异的,协调的与不协调的因素所形成的”,“差异的东西相会合,从不同的因素产生最美的和谐。”<sup>②</sup>赫氏讲的是美学,事实上也从属于哲学,其学说的基本观点,与我们论述的问题又何其相似。显然,人类思维的通同性,东西方哲学根源之合轨,是无可置疑的。

然而,我们的眼光必须转向当代,转向今天和明天,而《易》学思维的第一准则的最可取的现实作用,也在于指导我们建立新世纪人类的“生存哲学”体系。笔者数年前出席夏威夷第九届国际

① 张载《正蒙》。

② 转引自朱光潜《西方美学史》上卷第一章。



《易》学大会期间，曾发表一篇题为《周易与当代世界之忧患》的论文（后载《东方文化》1993年创刊号），文章末尾提出这样的观点：

当代世界的人们，必须树立起一条不容置疑的信念：在通向 21 世纪的生存之路上，我们要注重人类共同的（尤其是远古的）文化遗产，以创建世人无不推崇悦服的焕然一新的生存哲学；在接踵而来的自然与人生的重重忧虑中，更要努力寻找物态与人心在矛盾对立状况下的平衡支点，因忧患而锻炼世界，造福人间！

这里所强调的“平衡支点”，与本文所论实无二致。因此，特再录于篇末，以示笔者一以贯之的宗旨，也进一步表明本文所反复阐说的《易》学思维中平衡支点之第一准则的理论意义与现实意义。

## 论周易热及易学研究之走向

无论在中国文化史还是在世界文化史上,《周易》这部华夏民族的古老经典所积淀下的文化现象,均散发着扑朔迷离、不可思议的气息。

人们称《周易》为“天书”,而偏偏对这难解的“天书”却充满浓厚的研讨兴趣。从最近几年看,各地大小书店出售的有关《易》类的读物在逐年猛增,形形色色的读者对之趋之若鹜,津津乐道。我们姑不论这些读物的文野精粗,仅就大多数读者兴味言之,人们最感兴趣的是《周易》的术数之学,包括占卜、命理、面相、风水等等民间方术杂学。至于对《周易》经传本文哲学意义的探讨,对《周易》思想与当代人类哲学之关系的探讨,尽管未必十分普遍,而深感兴趣者也颇有人在。再论及国外,日本、韩国学者之好《易》自不待言,乃至西方诸国的不少汉学家也乐此而不疲,于是以各种文字、从各种角度研《易》的著作也屡见不鲜。那么,或许有人要问:为何会出现这种遍及海内外的《周易》热?如何评析这种文化现象?怎样引导当前及今后的《易》学研究朝着正确的走向健康发展?带着这些问题,本文拟就笔者闻见所及,略作某些试探性的研讨。

**一、《周易》热由来已久,因为这部奇奥的经典著作从一诞生就带着浓厚的神秘色彩,遂使历代学者孜孜不倦地对之进行广泛的研究探索,延至今日,经久而不衰。**

如果我们把历史回推到上古时代,便会发现:认为《周易》热是当代才兴起的,那是不合情实的。这种“热”,至少在两千多年前就产生过,其原因在于《周易》诞生之际,便伴随着种种引人入胜的神秘色彩并日益激起人们的好奇探胜之心;于是,考察推衍的热情,著书解《易》

的意愿,缘之而生,终于在各个朝代形成了一股又一股的治《易》热潮。

为了进一步明了《周易》内容本身之奇异而引起人们对它的热切探讨,我们不妨先考察一下有关《周易》创作过程的某些神秘故事。《周易》的内容包括三部分:一是以八卦为主的六十四卦符号,二是卦爻辞,三是《易传》(即《十翼》,因汉人援传于经,故后代所称《周易》往往兼经、传而为言)。关于《周易》这三部分内容的创作,留下了一些美丽的传说:远古时代,通往天界的黄河里出现了一匹龙马,它的背上布着一幅奇妙的图案,圣人伏羲经过认真观察分析之后,将图案描画下来,便是后来尽人皆知的八卦;伏羲又将八卦两两相重叠,便出现了变化无端的六十四卦。到了殷商末年,第二位圣人西伯姬昌(即后来所称的周文王)被纣王囚禁在狱中,忧思激愤,潜心演绎六十四卦,排定六十四卦的卦序,写下了六十四则卦辞、三百八十四则爻辞,《周易》卦下文字缘此而撰写。历史发展到春秋晚期,第三位圣人孔子忧叹世道衰微、人心不古,恐《易》义沉沦埋没,遂精心读《易》,以至“韦编三绝”,著成《易传》十篇,阐说《周易》古经大旨,其说传世既久,与经附联并行,至此,《周易》经传乃以严密的哲学体系成为千秋传诵之定本。这就是见诸文献记载的有关《周易》经传创作过程的传说,班固《汉书·艺文志》将之概括为“人更三圣,世历三古”。后人或有不欲尽信其说者,但有一点应当是世人所必须承认的:根据旧籍记载的这些传说,我们至少可以寻觅到《周易》这部奇书诞生过程的历史痕迹,并由此体味到《周易》一诞生便引起人们强烈兴趣之所以然。

《周易》的神秘性,不仅在于它诞生之奇,更在它具备神妙的变化哲理,以及推知事物在变化发展中的吉凶祸福的“占筮”功用。《周易》一书的命名之义,“周”谓周朝,“易”指变易,故其书基本哲学内含莫过于“变化”二字;长期以来,西文译本多将《周易》书名译作 The Book of Changes,意为“变化的书”,确有见地。提起“占筮”,更通俗的说法是“算卦”,即用五十根蓍草经“四营”、“十八变”占出一卦,依卦象及卦爻辞辨析吉凶。据传说,这种古代占筮用的

“蓍草”，每丛会自然生长出一百茎，正可作两副筮策（每副五十策）。于是，三位圣人共创的奇书，又有许多奇异的内容、奇妙的效用，人们便情不自禁地憧憬而向往之：“周易热”遂应运而生，历二千余年而不曾衰竭。

读过《周礼》的人一定知道，古代设有“太卜”之官，掌管《易》筮。《左传》、《国语》中记载了不少春秋时期的筮例，可知当时用《周易》演卦，以资解决政治、经济、军事等方面之重大难题时参考，实为时代风尚。当然，先秦时代的这种《易》筮风尚，与汉魏以后愈演愈烈的术数之学，尤其盛行于民间的命理、星相、堪舆、筮占等方术之道，虽然不无先后沿承推展、因势蔓延的关系，但毕竟前者属于先民开创的含有一定自然哲学因素的推理信息系统，在某种程度上展示了远古时代先哲探索自然规律的精深智慧，而后者尽管也是一种既有的古代文化现象，不应予以简单地全盘否定，却不可避免地包裹着一层又一层牵强傅会、游离无根的“神学”色彩，其低下者乃至陷入欺世盗名、惑众牟利的泥坑。因此，对于《易》筮问题，治《易》者尤需认真客观地分析。

《周易》因其“奇”而令人热衷探讨，于是导致历代某些《易》家也或多或少染上了神秘韵味。《三国志》注引《易》家虞翻事迹，即记载他梦中遇一道士，布《易》六爻，挑三爻令其吃下，虞翻欲尽吞六爻，道士云：“《易》道在天，三爻足矣。”醒后忽有所悟，因著《易注》。近世杭辛斋著《易学笔谈》等书，自言曾在狱中遇一大师，忍死延生，密传心法，出狱后覃思研精，终成著名《易》家。此类神异传说，历来屡见不鲜，真伪参糅，推波助澜，愈发促使《易》书神化、《易》家神化，“周易热”亦愈衍愈甚。

**二、研究《周易》需要持“冷静”态度，不可阿世媚俗、臆断盲从。**  
 历代多数《易》家的治学主流是严谨的。

任何一门学问，能引起世人经久不衰的探研热情，无疑是可喜

的事。然而,真正认真的研究,则非要“冷静”的头脑、严谨的态度不可。尤其是《易》学研究,由于这一学问本身带有浓厚的神秘性,兼之一些治《易》者人为地替它添上了种种怪异无根的“附加色”,因此更需要研究者保持高度的冷静态度和严谨精神。

孔子,堪称历史上一位杰出的《易》学大师,是后人效法的楷模。前文提到,他读《易》韦编三绝,真不知磨破了多少回皮制的“简策系结线”(韦编)!《论语》中记载孔子说:“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”一代哲人,花费如此深厚的功力,把《周易》作为一部自然、社会与人生的哲学研讨,孜孜不倦,老而弥笃,确实令人景仰。《易传》十篇,虽未必出自孔子手笔,但文中屡引“子曰”等语,视为孔门后学传述先师遗说之作实毋庸置疑。无怪乎《易传》处处闪烁着孔子精湛思想的光辉,并与经一起成为人所共尊的“圣典”。

那么,在《易》学研究过程中,怎样才能做到既“冷静”又“严谨”呢?其最根本的显然是觅得一个正确的治《易》“门庭”,才能渐趋深入,有所创获。

宋儒程颐认为,治经要“见得路径”,“各自立得一个门庭,归而求之”。朱熹的学生读至此语,问道:“如何是门庭?”朱子曰:“是读书之法。如读此一书,须知此书当如何读。伊川教人看《易》,以王辅嗣、胡翼之、王介甫三人《易解》看。此便是读业之门庭。”(见江永《近思录注》卷三)立得“门庭”,就是读书精于选择,力致学有所归。程颐于往代《易》著中标举三部作品,以为应当重点精读;于此之前,他显然花了极深的研求筛选的功夫。此中需要何等清醒冷静的头脑和谨审严密的精神,是不言而喻的。

清代学者曾把先秦以来《易》学的流变概括为“象数派”和“义理派”两大流派,每派又各含三宗,即:汉初的象占学说,汉中叶以京房、焦贛为代表的襍祥学说,宋代以陈抟、邵雍为代表的图书学说,此为《易》学象数派之“三宗”;另有三国魏王弼以老、庄玄理阐《易》的学说,北宋以胡瑗、程颐为代表的以儒理解《易》的学说,南

宋以李光、杨万里为代表的援史证《易》学说，此为《易》学义理派之“三宗”。这些各不相同又互有关联的派别，是中国《易》学发展史上的“主干”，前人合称为“两派六宗”（见《四库全书总目·经部·易类小序》）。当然，历史上的《易》学流别远不止“两派六宗”，将《易》理与各种方技、术数以及天文、地理、乐律、兵法、韵学、佛典、道教等联系起来研究的旁支细流也是十分多见而且至为错综复杂的，甚至也出现过不少怪诞不经、穿凿无根的《易》说，造成炫惑人心、曲解经意的恶劣影响。但从正面角度分析，整个《易》学发展史的主流显然是严谨不苟、成就卓著的，并产生过一大批创获丰硕的《易》学大师。如汉代郑玄，魏代王弼，唐代孔颖达、李鼎祚，宋代程颐、朱熹，元代俞琰、吴澄，明代来知德、何楷，清代惠栋、焦循等，均属《易》学史上有口皆碑的名儒。他们不但以独到的成果建树了不可磨灭的学术功业，还以严肃的治学态度为后人称道不已。像朱熹所撰《周易本义》，在当时即是众口交赞的名著，但他于晚年叙及《易》学见解时，又往往不满意《本义》的某些解说，反复表示要修订旧著，使之更臻完善（见《朱子语类》）。这种精益求精、一丝不苟的治学风格，不是值得当今学人努力传承发扬吗？

真正热心于探索《易》学殿堂的人们，不妨在《周易》研究热的环境中，保持一定的“冷静”情绪，以清醒的头脑、严谨的态度来研治它吧！

**三、20 世纪以来《易》学研究之发展简况，及当前国内《周易》热之基本状态：**出现的治《易》成果是多方面的，但仍有待进一步深入。

《周易》一书诞生在中国，一向是被奉为群经之首，历代研究经籍的著述以《易》学为最多最繁。20 世纪以来，国内学术界对《周易》的探研，既有继承旧传统，注意象数、义理两方面研究者，又有新的发展，即开始从历史学的角度探讨《周易》的

起源、名义、流派,或以新的理论辨析《周易》内容的诸方面性质。各类成果,十分丰富。自“辛亥”以后至一九四九年,国内出现了较有影响的《易》学两大家:一是杭辛斋(1869—1923),浙江海宁人,名慎修,以字行,别字一苇,著有《易楔》、《学易笔谈》、《易数偶得》、《读易杂识》、《愚一录易说订》、《沈氏改正揲蓍法》等书,合刊为《易藏丛书》,其学术观点主于贯通旧学新知,蔚为一家之言。一是尚秉和(1870—1950),河北行唐人,字节之,晚号滋溪老人,学者称槐轩老人,著有《周易尚氏学》、《焦氏易林注》、《焦氏易詁》、《易林评议》、《读易偶得录》、《左传国语易象释》、《太玄筮法正误》、《易说评议》、《周易古筮考》、《周易时训卦气图易象考》、《连山归藏卦名卦象考》等书,专主象数之学,创为新说,“解决了旧所不解的不可胜数的《易》象问题”(于省吾《周易尚氏学序》),甚为学术界所推重。自一九五零年至今,学者研《易》的领域日趋宽广,或从社会科学方面探研,或从自然科学方面推求,或侧重考古证今,或侧重推寻未来,可谓“百花齐放”,不一而足,人们好《易》之“热”与日俱增。

简析之,当前国内研《易》成果之丰富,除了见诸“经传注释”、“易义通论”、“易史考据”等方面外,尚体现在反映新时期《易》学特征之三端:一曰,《周易》与旁通学科的比较研究;二曰,《易》与科技研究;三曰,帛书《周易》及“数字卦”研究。前两者事实上兼涉《周易》在社会科学及自然科学研究领域的各方面价值,其意义颇为广泛而足以引起人们的联想与思考。后者所谓“帛书”,系一九七三年十二月湖南长沙马王堆汉墓出土的文物,《周易》类的“帛书”含三项内容:其一为《六十四卦》,约四千九百余字,卦序与通行本不同;其二为《卷后佚书》,约存九千余字,为今本《周易》所无;其三为《系辞传》,约六千七百余字,与今本《系辞传》出入甚大。《文物》一九八四年第三期已刊出帛书《六十四卦》释文,后两种近年已由廖名

春、陈松长等整理行世。“数字卦”，则指考古界对商周甲骨文、金文中的一些“奇字”的猜测，学者或以为系上古用数字形式书写的六十四卦符号，故称“数字卦”。关于帛书《周易》及“数字卦”，是近十几年学术界热烈讨论的课题，大陆、台湾、香港的学者均写了不少专论，作出了可喜的贡献。但与此同时，我们尚需指出，帛书《周易》钞工颇为低劣，在汉时即非善本，其可信度不宜过高估量；而“数字卦”本属假设推测之物，是非仍俟商讨，亦不可草率作出定评。因此，对于这两个问题，学术界的研讨可望出现更新的突破。

诚然，目前国内研《易》“热度”之高，成果之丰，值得重视与肯定。但若以更严格的学术标准衡量，则经得起历史长期检验的优秀成果仍有待于增多，而不少方面的研究亦有待于进一步深入。以《易》与科技的研究为例，此课题足可涉及数学、物理、化学、量子力学、天文学、遗传工程学、医学、气功学等领域，多关《易》学原理的应用或旁通问题，确实值得认真研讨，以助于人们在当代社会中开辟新的科学思路。然而，这一课题的研究过程中所出现的立说不够严密、论述方法欠妥以及相关学科之间过分牵强的硬性比较，皆成为有碍此类研究往纵深发展的不利因素，故往往需要引起人们足够的注意，才能避免“穿凿”之嫌，获得具有真正学术价值的研究成果。

至于在《周易》术数学方面，这几年尤其吸引了较多初学者及兴趣者的青睐，同时导致国内一些出版部门“应运”刊行了为数十分可观的读物。有不少此类读物，其名虽冠以《易》学，其内容却无非奢谈命理、星相、风水、巫占之术。略观览之，这些读物又多数是抄撮旧时《三命通会》、《麻衣相法》、《地理正宗》、《卜筮大全》、《梅花易数》之类书籍，肆意引申牵扯，拼凑而成。其拙劣尤甚者，即令抄袭旧书也是错谬百出，牴牾迭生，唯足以淆乱真伪、蛊惑人心而已。这类挂《周易》之名的粗劣读物的大量出现，显然是当前《易》学研究“热”中的一股浊流，一切严肃的治《易》者均应当对此有着



清醒的认识,并努力进行有效的引导。平心而论,《周易》术数学作为古已有之的文化现象,也完全值得认真探讨,只是必须坚持实事求是的精神,分清科学与迷信,辨明是非真伪,以合理的思维逻辑对这种颇为复杂的文化现象作出深刻全面的评析,庶可为清理这份特殊的文化遗产作出有益的贡献。而这样的严谨著述,目前实未多见,仍需学者们进一步作艰苦而长期的努力。

尚秉和先生曾慨叹历代《易》著之繁杂,指出:“最多者《易》解,最难者《易》解,苟非真知灼见之士,为扬榷其是非,厘订其得失,后学将胡所适从哉?”(本师黄寿祺教授《易学群书平议》卷首尚先生《序》)这一论述,对于我们正确评估今天的各类研《易》成果,促使将来进一步深入研究,无疑是颇有裨益的。

**四、国外《周易》研究的历史与现状:其研《易》热潮亦由来已久,不少成果宜为肯定,一些研究方法值得参考与借鉴。**

大凡一个历史悠久的民族,其传统文化中的经典作品,往往均具有至为广泛的世界意义。《周易》,也就理所当然地从国内走向国外,从东方走向西方,成为各国汉学家长久以来所热衷研究的华夏古典哲学名著。

谈到国外学者对《周易》的研究,应当首推与中国文化有着深厚渊源的日本。据史籍记载,日本早在文武帝大宝二年(即唐武后长安二年,公元702年),就曾颁发“大宝令”,要求学生通晓一经、二经,经分大、中、小,其间便包括《周易》(参阅梁容若《现代日本汉学研究概观》)。此后,日本历史上时常涌现出有影响的《易》家和《易》著,其影响所及甚至还反馈到中国。如中国清代乾隆间所修举世闻名的《四库全书》,即收入日本学者山井鼎撰、物观补的《七经孟子考文补遗》,其中含《周易考文补遗》十卷,便是有关《周易》经传文字考异的“功不可没”的重要专著。现当代日本的治《易》名家也颇为多见,如户田丰三郎、铃木由次郎、高田真治、内藤虎次郎

等人,皆有重要《易》著行世。近年日本汉学界治《易》之风盛行,从学术承传的角度分析,似与这些前辈学者的影响颇有关联。梁容若在评析现代日本汉学研究特点时指出:一方面,“日本文化学术实际上是中国文化学术的延长”;另一方面,日本学者“事实上接受了欧洲人的观点方法来整理中国资料”(同前)。可见,现代日本汉学研究(含《周易》研究在内)之主流,实有熔中西学术于一炉的因素,值得我们借鉴。

除日本外,朝鲜、韩国、越南、菲律宾、新加坡、马来西亚等亚洲各国汉学界对《周易》也各有不同程度的兴趣与研究,并出现过一些有意义的研究成果。

《周易》被正式译成西文传入西方各国,始于十七世纪末叶,即中国清代的康熙年间(见林金水《周易传入西方考》,载《文史》第29期)。最初对《周易》感兴趣的,多为西方来华的传教士,他们的工作侧重于把《周易》经传翻译成各种西文(包括德文、法文、英文、西班牙文等),并介绍到他们国内,客观上为《周易》在西方的广泛传播作出了一定贡献。二十世纪上半期,西方汉学界治《易》成就最为卓著的学者,当属德国的卫(尉)礼贤(Richard Wilhelm, 1873—1930,传教士,卒于中国)、其子卫德明(Hellmut Wilhelm, 1906—?,生于中国青岛,40余岁时自华赴美任华盛顿大学教授)及前苏联科学院院士舒茨基(Ю. К. Шуцкий, 1897—1937)。卫礼贤以德译本《周易》(后被转译成通行英文本)闻名于世,其译作被誉为西方现代无与伦比的最佳译本。卫德明的代表作《变化的哲学——周易八论》(Change: Eight Lectures on the I—Ching),被西方汉学者称为研习《周易》的一部最好的著作。舒茨基的《周易研究》(Книгаперемен),在他逝世二十三年后(1960年)出版于莫斯科,后被译成英文广为流传,《英文版序言》谓此书“将使人们克服理解《周易》所存在的各种困难”,可见其学术内涵值得重视。

近十几年来,西方治汉学之风日盛,研《易》热潮也不断高涨,各国汉学家界均出现了不少从各种角度研讨《易》学的著述,其涉

及学术领域之广泛,思想观点之新颖,研究方法之多样,皆值得肯定。但同时出现的一种现象——对《周易》占筮术的极度崇拜,也必须引起我们注意。沈宜甲在《科学无玄的周易》(中国友谊出版公司1984年8月出版)中指出:西方“研《易》者,多注重其占卜部分,而忽略其‘道’、‘法’、‘器’三者,至为可惜。现欧美对《易》大感兴趣,以美国为最,有七种版本,年销十余万部,读者、信者遍于各阶层。其主因乃人心畸形不安,借以安慰心灵,亦如占星术之大盛,仍非真知《易》者。”此评乃作者身居西方而经全面深入考察所得,诚非虚言。以欧美近年来流行的布洛菲尔德(John Blofeld)所译新本英文《周易》(The Book of Change, by John Blofeld)为例,其书副标题称“中国古代经典《周易》新译,附实用占筮术详论”(A New Translation of the Ancient Chinese I Ching with Detailed Instruction for its Practical Use in Divination),可知该书的基本立足点在于衍说“实用占筮”。布氏尚在《译者题辞》中说道:“两千多年来,那些运用《周易》筮法的人们,已经证实了他们所获得的妙不可言的结果。今天,钥匙正在你手里,好好使用吧,你绝不会失望。”这几句译者“箴言”,显然是此书充满“占筮”说教的真实表白。

又如 W. A. Sherrill 和 W. K. Chu 合著的《易理散论》(An Anthology of I Ching),也是注重讲析《易》筮的专书。作者在书中举了一则实例:有两位朋友计划一周后结伴赴墨西哥,预问能否顺利成行?占筮结果,《易》卦告以“不可”。当时两人行程已定,并无任何妨碍此行的迹象。然而,临行前一天,一人的叔父突然因病住院,医生宣布其病属于晚期重症,其侄子不得不留下护理,两人共赴墨西哥之行终于告吹。作者正是借此论证《易》筮预测性之灵验神奇,全书的立论主旨也由此可见一斑。

这种推崇《周易》占筮术的心理,似乎也是国外“周易热”的一个重要原因。当然,我们对国外《周易》研究较为关注的是学者们从各种角度对《易》学思想的多方面探讨,他们所运用的别具一格的研究方法,这是我们值得借鉴的重心所在。至于他们对《易》筮

之类的《周易》术数学的探讨,若属于从“人类学”领域作出的富有科学意义的阐述,则也是我们所应当借鉴汲取的;若属于简单的测吉凶、问祸福之学,则是不足为训的。

五、从当代《易》学研究的基本走向分析,最须珍视的治《易》方法是“从源溯流”、“强干弱枝”——展望前景,《周易》研究者肩负重任,面临着把古老的东方哲学推向二十一世纪人类科学殿堂的历史使命。

当代《周易》研究,从国内而国外,从社会科学到自然科学,涉及的范围、角度、方法、成果均颇为广泛。就目前笔者所知见的《易》学研究之整体现状考察,人们对《周易》学说研讨的基本走向,大致可归纳为如下五个方面:

第一、对《易》学史的研究,包括《易》学通史、断代《易》学史、《易》学哲学史和历代《易》家专论。此类课题,学者们在研讨中已经取得不少成果,今天正日益为人们所重视。

第二、随着中华民族学人对古代文化遗产的不断注重,以及对振兴民族优秀历史文化研究事业之使命感的不断增强,《周易》研究界学者们在《易》学古籍整理方面也正在获得新进展。这类古籍整理的内容,包括《周易》经传的今译今注和《易》学旧籍的校点、影印、汇编等。

第三、在当代社会科学研究的大局势中,许多不同学科相互渗透的趋势,极大地影响了《周易》研究,使《易》学与各学科、各课题之间的比较研究蔚为新风。尤其当代自然科学的迅速发展,在科学理论的研究方面进一步沟通了社会科学与自然科学的渠道,使中外学者增添了对《易》理契合于科技原理这一问题研究的浓厚兴趣,以至《易》与科技的关系成为世人所共同关注的探研项目。

第四、湖南长沙马王堆汉墓《帛书周易》的发现,以及“数字卦”问题的提出,多年来引起学术界普遍关心。而《周易》研究与考古

文物资料的密切钩联,导致研究者往《周易》经传考据这一方向的探讨将日趋深入。

第五、对《周易》术数学的研讨,已经从民间逐渐转入学术界,一些学者开始认真面对这一久传不衰的文化现象,并试图运用科学理论对之进行清理与挖掘,其成果也将产生颇有意义的影响。

综此五点,似可展示当代《周易》研究的主要走向,并可约略探出此领域研究的大致前景。然而,我们在分析《易》学研究之走向的同时,还必须明确研究过程中所要时刻掌握的最基本的治《易》方法。先师黄寿祺教授曾指出:

治《易》之道,盖有两端:一端,从源溯流,当熟读经传本文,详观历代古注,不从古注入手,是为迷不知本源。二端,强干弱枝,须知《周易》原本象数,发为义理,故当以象数、义理为主干,其余旁涉者皆其枝附,不由主干而寻枝附者,是为浑不辨主客。(《论易学之门庭》,载《福建师范大学学报》1980年第三期)

所谓“从源溯流”、“强干弱枝”,即是要求研究者先须扎扎实实地探索《易》学的源头——《周易》经传本文,然后步步追寻考究历代各朝《易》家的古注,做到知其本源而明其流派;同时,在研究历代《易》说的过程中,还要明确“象数”和“义理”这两大流派为《易》学史上的主干,应当以此作为研讨的主要对象,然后寻及其它的旁附支流,做到审其先后而辨其主客。笔者以为,治《易》者倘能时时把握住这一基本方法,以严谨不苟的科学态度深入探讨,《易》学研究的走向必将沿着正确的途径健康顺畅地全面发展。

世界著名科学家李政道博士,曾在香港中文大学的一次讲演中,叙及一件耐人寻味的事:“近代物理学有些看法,和中国太极和阴阳二元的学说有相似的地方。因此,量子学的创造人、丹麦大物理学家宝雅教授,在他被封为爵士的时候,选了中国的太极图案作

为他的徽章,象征着中西文化的融合。”(台湾商务印书馆出版《周易应用之研究》第一辑,陈立夫《序》引)这段话深寓感慨,其言外之意为:西方科学家如此重视中国的《周易》学说,作为中国本土的学者岂能不加倍努力研究而深入探讨呢?近十余年来“《周易》热”的不断升温,各种《易》学著述的不断问世,似乎足以表明人们对《周易》的重视程度在不断提高。然而,用发展的眼光看,今后我们应该如何广泛开拓有关《易》学研究的种种重要领域,如何有意识地加强某些重大课题的重点研究,显然是值得我们认真思考的问题。结合这一问题,对照当前《易》学的基本走向,笔者不揣浅陋,拟对《周易》学术研究的发展前景——即今天和不远的将来我们所应当注重和研究课题,以及应当努力追求的具有重要学术价值的科研成果——作出某些展望。笔者认为,今后学界最须重视的研究项目似有如下七方面:

其一、撰写出一部或数部资料详实、论说精审的《中国易学发展史》。这一工作,近年已有部分学者在努力从事,并产生了颇有学术影响的著作。如高怀民的《先秦易学史》、《两汉易学史》(台湾文津出版社)及朱伯崑的《易学哲学史》(北京大学出版社、华夏出版社),皆属有代表性的作品,对于今后这一课题的进一步研究具有重要的促进意义。

其二、广搜历代各种《易》著精华,尤其是《通志堂经解》、《四库全书》、正续《皇清经解》等大型丛书未收入的重要《易》学著述,以及各种善本、珍本、罕本、稿本,汇编成包罗古今研究成果的《周易研究大丛书》。目前已出版的《易学丛书》(台湾广文书局)、《大易类聚初集》(赵韫如编,台北新文丰出版公司)、《无求备斋易经集成》(严灵峰编,台湾成文出版社)等,实为这一项目的全面开展打下了良好基础。

其三、纂述一套类析历代各种不同流派《易》说、《易》例的《周易旧注通解》。全书当以兼收并蓄为宗旨,依类编列旧说,并随文作出科学的分析和系统的论述,为研《易》者提供较为全面且经过

严格选择的旧注资料。

其四、汇编一部《周易考古文物资料大典》，把包括汉石经《周易》残片、敦煌写本《周易》残卷、马王堆帛书《周易》、阜阳汉简《周易》残件及殷周甲骨金石文“数字卦”在内的有关《周易》的文物资料汇于一帙，既有实物图版，又有释文考辨。此项工作倘由《易》学家与文物考古学者协作展开，可望获得较理想的成果。

其五、撰写出兼采众长而切近《周易》本旨，富有创见而理论体系严密的《周易译注定本》。近年推出的南怀瑾和徐芹庭合撰的《周易今注今译》（台湾商务印书馆）、徐志锐的《周易大传新注》（齐鲁书社）、周振甫的《周易译注》（中华书局）及笔者与先师黄寿祺教授合撰的《周易译注》（上海古籍出版社）等书，皆在译和注方面作出了较大的努力，为今后获取更加优秀的成果创造了良好的学术条件。

其六、通过中外《易》学研究者的双向协作，撰写出反映当代学术最新水平的外文译本《周易》，其转译本包括英、法、德、日、俄等主要语种。此项研究成果的推行，将有助于进一步提高国外汉学界的治《易》水平，增强中外文化交流。

其七、编撰一套具有新颖思想和扎实的学术价值的《周易术数学丛书》。此项目研究应建立在对术数文化现象全面考察的基点上，将长期积淀于民间的复杂零乱的各种术数资料作一番细密入微的清理，经过条分缕析而指明科学与迷信的界限，剔除糟粕而汲取精华，赋予是非杂糅的旧术数学以新的科学生命。

上述七方面展望，固是笔者的一己之见，对《易》学的研究前景的分析未必全面透彻，但这几方面的工作倘能得以有效开展，无疑将对繁荣中华民族传统文化的整理与研究事业具有重要的促进作用。

《周易》一书，不但是中国古代文化的珍贵遗产，也是世界文化宝库中的一颗奇异的明珠。它的各方面价值，有待于今天和明天的学术界作出新的、科学的认识，以品评它在人类自然科学及社会

科学诸领域中的历史意义与现实意义。这显然是当前《周易》研究的一项根本宗旨。在实现这一宗旨的过程中,经过中外学者的共同努力,我们相信,《周易》学说的哲理之光,必将投射向二十一世纪人类科学的宏伟殿堂,焕发出举世瞩目的思想异彩。



## 周易卦爻辞诗歌辨析

《周易》，包括六十四卦卦形符号和在这些符号下附写的卦爻辞。卦爻辞共 384 则，大致写定于公元前 11 世纪的殷末周初<sup>①</sup>。这些最初用作占筮的古老简朴的文辞，不仅具有十分突出的哲学性质，而且包含着不应忽视的文学价值，尤其是卦爻辞中的诗歌，更是先秦文学研究中所不能不涉及的一项内容。

宋陈騤《文则》说：

《易》文似《诗》，……《中孚·九二》曰：“鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之。”使入《诗·雅》，孰别爻辞？

他认为《周易》中的一些卦爻辞与《诗经》中的某些篇章十分接近，所论颇是。但陈氏只是作了极简单的类比，而陈氏之后的一些学者，或有述及这一问题的，也多属于此类零星散论。二十世

---

<sup>①</sup> 关于《周易》的成书年代，历来说法不一。八卦和六十四卦符号的创作，是《周易》成书的基础，而八卦重为六十四卦究竟始于何时何人，众说纷纭，莫衷一是。近来，考古学者对商周甲骨文、金文、陶文中出现的一些未解的“奇字”进行了探研，指出这些“奇字”即是商周以数字形式刻写下来的六十四卦符号。因而认为占筮时代至少应上推至商代，而周文王重八卦为六十四卦的传说也应予纠正（参见《考古学报》1980 年 4 期，又《考古》1981 年 2 期）。可见，八卦出现和六十四卦创成，当在西周以前的年代。再考《周礼·春官》记载“太卜”执掌《连山》、《归藏》、《周易》“三易之法”，其中《连山》、《归藏》两书分别盛行于夏商时代，而两者皆含有八卦、六十四卦符号，均为远古时代的筮书。那么，既然远在西周以前就产生了以类似六十四卦的符号为基础的筮法，在这基础上，西周初年产生了一部新编的卦形、卦爻辞井然有序的《周易》，则是于理颇顺的。《系辞传》说“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”正是对卦爻辞创作时代较为审慎而且可取的推测。因此，我们可以初步认为：《周易》卦爻辞大致写定于公元前 11 世纪左右的殷末周初之际。

纪中叶以来,人们开始把卦爻辞中的诗歌现象与中国古代诗歌的起源、发展联系起来探讨,而高亨《〈周易〉的文学价值》(见1961年8月22日《文汇报》,后收入高著的《〈周易〉杂论》),王岑桢《谈〈周易·卦爻词〉中的诗歌》(见《北京师范大学学报》,1962年第2期),是这方面研究较为突出的代表作。然而,有关卦爻辞诗歌的一些重要问题,仍未得到圆满的阐述,比如:卦爻辞诗歌的大体分量应如何估定?对这些特殊作品要怎样考辨清理?它们的内容和形式(包括韵律)又有哪些独特的风格?本文拟结合这些问题试作进一步的探讨。

一、卦爻辞中保存了大量短小简朴的古代诗歌,其写作年代之早、为数之多,反映着引人注目的文学现象。

沈约《宋书·谢灵运传论》谓:“歌咏所兴,宜自生民始也”,指出中国诗歌的起源极为古远。近人刘师培在《论文杂记》中进一步说:“上古之时,先有语言,后有文字。有声音,然后有点画;有谣谚,然后有诗歌。”他认为,流传在口头上的“谣谚”,为诗歌之先声;而这些“谣谚”用文字记录下来,便成了“诗歌”作品。这一说法,有合于语言文学发展的历史规律。细考《周易》卦爻辞中的诗歌,也正是经历了这样一种从口头流传到书面记录的过程。根据《左传》、《国语》中记载的《周易》筮例,当时的“卦爻辞”均被称为“繇”。而“繇”字,《说文》作“繇”(徐铉注“今俗从谣”,可见宋初尚有“繇”、“繇”正俗通用例);此字所从的“晋”旁,《说文》谓“徒歌也”(“晋”字即“谣”,戴侗《六书故》引唐本《说文》:“声谣徒歌也”,《乐雅·释乐》亦同)。那么,根据“繇”字形的分析,它从“系”从“晋”(“晋”亦声),其本义必然是兼含“系连”和“歌谣”之意,具体地说,它指的是系连在卦爻符号下的《周易》筮辞一类的谣谚式

文句。于是,从“繇”<sup>①</sup>这一字义中,我们便可以推证出《周易》卦爻辞本来即是用谣谚形式写成的<sup>②</sup>。当然,《周易》卦爻辞的来源是颇为广泛的,其中或有采自民间口头流传的“谣谚”,或有选用前代与《周易》同类的筮书中的筮辞,或有编撰者自己的创作<sup>③</sup>;但无论如何,最初的卦爻辞必须大致符合于“徒歌”标准,方成其为“繇”。因此,尽管《周易》在编撰过程中经历了多番的增删,留下了非止一人一时的改易痕迹,但写定成书后的卦爻辞仍然保存着大量类似“谣谚”体的简短的诗歌形式。那么,且不论《周易》卦爻辞中采自前代歌谣或旧筮书中筮辞的某些甚为古老的内容,仅就《周易》写定于殷周之际这一事实而言,卦爻辞中的简朴诗歌的编成也比成书于春秋末期(约公元前 541 年)的《诗经》的编定(说见刘大杰《中国文学发展史》)早了五百多年。显然,这些出现年代如此早期的诗歌形式,对于研究古代诗歌发展这一课题,是十分重要的材料。

麻烦的是,《周易》卦爻辞的撰辑并非以编采诗歌为宗旨,而是为占筮者记诵筮辞方便才以谣谚体写成,因此,卦爻辞中混合着许

① 《左传》昭公七年史朝论《屯》之《比》：“且其繇曰：‘利建侯’。”《左传》僖公十五年史苏为晋献公占《归妹》之《睽》：“不吉，其繇曰：‘土剋羊，亦无益也；女承筐，亦无貺也’。”《国语·晋语》载筮史为晋公子重耳占筮：“其繇曰：‘元亨利贞，勿用有攸往，利建侯’。”（着重号为引者加）此均为称卦爻辞为“繇”之例。

② 按李镜池《〈周易〉筮辞考》、高亨《周易杂论》等亦说卦爻辞为“繇”。考之《周礼·春官》称占龟、占筮之辞为“颂”，孙诒让《周礼正义》疏云：“卜繇之文皆为韵语，与《诗》相类，故亦称之颂。”因此，张政烺《试释周初青铜器中的易卦》也认为：“《周礼》所说的颂就是繇，是一种歌谣的体裁，用来解释卦的吉凶，类似后世术士的口诀或筮诗。《周易》中的卦辞就叫做繇。”（《考古学报》，1980年第4期）

③ 《论语·子路》载孔子语，引《恒·九三》爻辞“不恒其德，或承之羞”，便与南人有言曰“人而无恒，不可以为巫医”联系起来讲，可见爻辞与民间流传的俗语有关；《左传》僖公十五年晋献公筮嫁伯姬于秦，史苏之占所引繇辞（见前注引），与今《周易》之爻辞详略不同，可见有所因革（李过《西谿易说》引所见占《归藏》有《归妹》卦“承筐”语，似可参证）；《蒙》卦卦辞“匪我求童蒙，童蒙求我……”之类，就很像是编撰者自己所作之辞。从这些材料中，可以看出卦爻辞来源颇为广泛的迹象。

多充满占筮色彩的“占验辞”(如“吉”、“凶”等),其中有不少非诗歌的文句。这样,要说明成份复杂的《周易》卦爻辞中所蕴含的诗歌内容,就不得不先对所有的卦爻辞进行一番清理考辨的工作。

在考辨之初,我们先得明确卦爻辞的基本体例。一般地说,多数卦爻辞是由“拟象辞”和“占验辞”两部分组成的<sup>①</sup>,兹举《大过》卦爻辞为说:

卦爻次序	拟 象 辞	占 验 辞
䷛	大过,栋桡。	利有攸往,亨。
初六	藉用白茅。	无咎。
九二	枯杨生稊,老夫得其女妻。	无不利。
九三	栋桡。	凶。
九四	栋隆。	吉,有它吝。
九五	枯杨生华,老妇得其士夫。	无咎无誉。
上六	过涉,灭顶。	凶,无咎。

从这一例子看,卦爻辞的内容虽颇纷杂,但其构成的基本却不外乎“拟象辞”与“占验辞”两部分。两者的功用也一目了然:“拟象辞”是拟取各种物象,配合卦爻符号说明卦、爻的象征意义;“占验辞”则根据卦爻符号和“拟象辞”所展示的象征意义,作出吉凶利弊之类的验证性判断。根据上表所示,《大过》卦例中的卦辞及初六、九三、九四、上六等爻辞自然不能视为“诗歌”,而九二、九五两则爻辞,只要把“无不利”、“无咎无誉”这两句“占验辞”撇开,展现在我们面前的便是两首大体整齐、句脚诸韵、简朴别致的短诗了:

① 对卦爻辞体例的分析,约有两说,一说以为卦爻辞由“纪事辞”、“取象辞”、“说事辞”、“断占辞”构成(高亨《周易》古经通说);一说以为由“设象辞”、“纪事辞”、“占断辞”构成(居乃鹏《周易》与古代文学》)。本文提出不同看法。

枯杨生稊，老夫得其女妻。<sup>①</sup>

枯杨生华，老妇得其士夫。

这里，给我们一个启示：在含有诗歌成份的卦爻辞中，其诗歌形式往往出现于“拟象辞”中，那么，清理这些诗歌的主要工作，便多在于剔除“占验辞”部分。然而，卦爻辞并非全是一律地按“拟象辞”在前，“占验辞”在后的格式组成，其中存在着交错组合的现象，甚至个别卦爻辞并无完整的两部分内容，或缺“拟象辞”，或缺“占验辞”。所以，从含有诗歌成份的卦爻辞中清理出的诗歌，又可分为多种情况，要言之，约有六类：

第一类，卦爻辞本身即以单纯的“拟象辞”组成，其整体形式便是一首完整的短诗。如《屯·上六》爻辞：

乘马班如，泣血涟如。

第二类，卦爻辞剔除后半部分的“占验辞”，其前部分是一首短诗。如上举《大过》卦九二、九五辞。

第三类，卦爻辞剔除前半部分的“占验辞”，其后部分是一首短诗。如《咸·九四》爻辞，略去其前的“贞吉，悔亡”即是：

憧憧往来，朋从尔思。

第四类，卦爻辞剔除中间部分的“占验辞”，其前后部分组成一首短诗。如《大壮·九三》爻辞，中间剔除“贞厉”，即是：

小人用壮，君子用罔。羝羊，触藩，羸其角。

① 句末“·”号，标明入韵字，下文所引卦爻辞诗歌仿此。

第五类,卦爻辞删去前后部分的“占验辞”,其中间部分是一首短诗。如《睽·初九》爻辞,前后分别删去“悔亡”、“见恶人无咎”,即是:

丧马,勿逐,自复。

第六类,有些卦爻辞中的“占验辞”,不是简单地以“吉”、“凶”等为占断,其内容也涉及一定的物象,与“拟象辞”的关系甚为密切<sup>①</sup>,同时在句脚的音律上也互为谐合,因而,“占验辞”便同“拟象辞”融合而构成一首短诗。如《鼎·初六》爻辞:

鼎颠趾,利出否,得妾以其子。

显然,从“占验”的角度看,“利出否”可视为“占验辞”,但由于它不仅具有“占验”之用,还有配合“拟象”的作用,句脚字又与上下句谐韵,因此成为一首短诗的有机组成部分。

以上六类,是本文考察《周易》卦爻辞中诗歌的主要角度。通过这样一番初步清理,我们至少可以从六十四卦卦爻辞中发现不下六七十首《周易》时代古朴简短的诗歌<sup>②</sup>。这一分量,是颇为可观的。当然,这些诗歌与《诗经》的篇章相比较,不仅篇幅简短得多,其内容也单薄得多,这正说明:前者尚属于未趋成熟的、带有萌芽性质的早期诗作,后者却是从形式到内容都大体成熟了的诗篇。也正是基于其产生年代之早、数量之可观,卦爻辞诗歌在我国古代诗歌发展史上留下了引人注目的一页——可以说,我国古代诗歌最早的、不自觉的搜集,当推《周易》卦爻辞。

① 有些“占验辞”含有一定的“拟象”成份,如“利见大人”、“利女贞”中的“大人”、“女”,也可以视为卦爻辞所拟取的物象,但由于其“占验”成份更为突出,所以凡此类文辞,本文均视为“占验辞”。

② 参阅本人所编《周易卦爻辞诗歌辑译》(福建教育出版社1997年版《周易文学》)。

二、卦爻辞中的诗歌,创造了淳朴而多样的诗歌形象,寄托着作者的思想感情,在一定程度上反映了当时的社会面貌。

《周易》卦爻辞中的诗歌,与《诗经》最大的区别在于:一是通过象征形象来显示哲理意义,一是通过抒情或叙事直接反映社会生活。但是,由于卦爻辞诗歌形象又无不取材于现实的生活,所以,其思想内容也反映着当时较为广泛的社会面貌;甚至作者在创作这些诗歌形象的过程中,已经注入一定的思想感情,遂使诗歌的内容得以较深刻体现。

首先,卦爻辞中的诗歌对当时社会政治的各种现象、矛盾,作了一定程度的反映。

中国从公元前 21 世纪的夏朝,就进入了奴隶制社会。殷周之际,奴隶制开始崩溃,渐向封建制演进(说见范文澜《中国通史简编》,第一编第三章)。然而,就统治阶级的本质而言,不论是奴隶社会还封建社会,其政治措施有一个共同点:专制性的高压手段与麻醉性的宗教手段巧妙结合。《周易》中的诗歌,就形象地反映了当时上层建筑的这一现实,例如《震》卦卦辞:

震来虩虩,笑言哑哑;震惊百里,不丧匕鬯。

《震》卦是以雷声象征天子威慑天下的政令,这四句卦辞的意思是:“雷鸣似的号令轰轰而来,人们欢呼雀跃、笑逐颜开;这雷声震动着百里方国,宗庙的祭祀将万代不衰。”辞中的匕鬯,是古代祭祀的礼器,“不丧匕鬯”,正是国家永存的象征。这首短诗内涵的意义,主要在于告诫那些百里方国的诸侯,要“以恐惧修省”(《震·象传》),乐意地遵从天子的严肃政令,才能永远保持宗庙的祭祀,有效地维护其统治地位。这短短的四句,形象地触及了三千多年前中国统治者的政治经验。必须指出,辞中所谓“笑言哑哑”,是对当时天子统辖

下的侯国统治集团的写照，而下层百姓对统治者的政令往往只是被动地服从，谈不上心悦诚服地拥护——原因在于，统治阶级被统治阶级之间存在着必然的矛盾，无论是统治者采用缓和策略，还是高压手段，人民的驯服只是暂时或表面的。例如《革·上六》爻辞说：

君子豹变，小人革面。

这两句写了统治阶级进行激烈的社会变革后的情形：“君子像威猛的豹子发动了社会变革，百姓也随着改变了旧日的倾向。”殷末周初，确实是社会发生大幅变革的时代，本则爻辞处《革》卦之巛，说明“变革”已至顶峰，其象征意义不仅针对当时的政治局势：西周对殷商所发动的暴力革命；而且又暗示着古代类似的情形：商汤革灭夏桀的历史经验。所以，《革·彖传》有“汤、武革命，顺乎天而应乎人”之句。然而，这种变革并不意味着给百姓带来根本的福泽，在“新”的社会形态取代了“旧”的社会形态之后，那些“小人”或由奴隶变为农奴以至农民，生活有些改善，但他们被统治、受奴役的地位，本质如故，因此，他们实难真心、永久地拥护新的统治阶级。如果说下层百姓在政治变革的现实中受到一定影响的话，那只是他们所面对的统治者改换了，因而也随之改变了政治倾向——“革面”。阶级社会不平等的必然性，决定了“小人”与“君子”矛盾冲突的必然性，因而下层人民对统治者的不满情绪总是不可避免。例如《渐·九三》爻辞说道：

鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育。

这俨然是一首措辞激愤的“怨上”诗：“大雁向茫茫的陆地远飞，夫婿出征迟迟不归，妻子怀了婴儿呵养育凭谁！”然而，一举一动受着上层统治者支配的“征夫”，既无法掌握自己的命运，又怎能顾得了家中的妻子？这种对繁重的兵役、征徭的强烈不满，在中国三千多年封建社会的文学作品中屡见不鲜，而《周易》中的此类短诗实已发其端倪。卦爻



辞诗歌所体现的社会矛盾,除了反映对立阶级之间的冲突之外,还有统治阶级内部的矛盾。例如《困·九五》爻辞写道:

剝<sub>レ</sub>劓<sub>レ</sub>,困于赤紱<sub>レ</sub>,乃徐有<sub>レ</sub>说。

这是统治阶级内部争斗的真实写照:“(这个当权者)推行削鼻砍足的酷刑,以致穿着君主的服饰却陷入困境,时过许久才渐得脱身。”本卦的作者反对施用暴刑,认为凡推行暴政者必然要陷入困境。《困·九五》这个“君主”,开初正是大肆滥用“剝劓”之刑,因而“困于赤紱”,经过一段努力才避免了祸殃而“有说(脱)”。可见,这三句隐涵着一场错综复杂的政治斗争,而“困于赤紱”也成为后来统治阶级引以为戒的反面教训。唐朝的崔憬就体会到这一问题,他说:“赤紱,天子祭服之饰,所以称‘困’者,被夺其政,唯得祭祀,若《春秋传》曰‘政由宁氏,祭则寡人’,故曰‘困于赤紱’。”(李鼎祚《周易集解》卷六注引)崔氏所援证的史例,在《左传》襄公二十六年中有详细记载,那是卫献公与宁素之间的政治斗争;当时献公迫于国内政治困境,不得不声称愿作一个挂名君主,要将实权拱让给宁氏——这种相互倾轧的政权之争,春秋以前的历史中早已有之,《困·九五》所叙便是生动的一例。此外,统治阶级内部下层分子对上层的不满,也经常在卦爻辞诗歌中体现出来:

明夷<sub>レ</sub>于飞,垂其翼<sub>レ</sub>;君子于行,三日不食。

这是《明夷·初九》爻辞。“明夷”,意为光明殒灭,象征着世道昏暗<sup>①</sup>。

① 关于“明夷”二字,旧说多释“夷”为“伤”,并从卦象取义,以为“地火明夷”(其卦形☶,地在上,火在下),即日落地下,光明殒灭之意。如李鼎祚《周易集解》引郑玄说:“夷,伤也。日出地上,其明乃光;至其入地,明则伤矣,故谓之‘明夷’。”又孔颖达《周易正义》亦谓:“此卦日入地中,明夷之象。施之于人事,暗主在上,明臣在下,不敢显其明智,亦明夷之义也。”惟近人或有新说,如顾颉刚以为“明夷”是古“成语”,但“其义已不可知”(见《古史辨》第三册),而李镜池径释“明夷”为“鸣鹤”鸟(同上,又见李著《周易探源》、《周易通义》二书),此固亦自成其说,但于《易》象则恐未切矣。今从旧说。

“初九”的“君子”，正是对黑暗政治不满，才远遁他方，另谋政治出路。四句短诗所塑造的形象是颇为生动的：“鸟儿在昏黑中飞向远方，低垂着它疲惫不堪的翅膀；君子急急忙忙地潜行遁走，三天三夜顾不上充填饥肠。”从爻位看，本爻处《明夷》之初，爻辞又言“君子”，此人显然是统治阶级下层中的一员。诗中对疾速潜遁的情状的生动描写，暴露了世道衰微、君主“明夷”时代一个地位不高的“君子”对上层统治者的不满情绪。与此相类，统治阶级内部怀才不遇者对现实政治的抨击、疾呼，卦爻辞诗歌也屡有叙及。例如《井·九三》爻辞说：

井渫不食，为我心恻，可用汲，王明并受其福。

此爻用洁净的井水象征贤达的人才，四句的大意是：“清清的井水呵弃而不食，委曲的心情呵隐隐凄恻；快来汲去这可食的清水呵，君王圣明，我们共承福泽。”从字面上看，这首诗是急切地盼望着君王能够举用真正的人才，也正面肯定“王明”，还指出“并受其福”的美好前景；然而，君王毕竟是不“明”的，而作者的“心恻”也势所难免。这种凄恻之情，甚至使后代处于类似环境中的知识分子产生了强烈的共鸣，司马迁在《史记·屈贾列传》中叙及楚怀王疏屈平、信佞臣而致国败身亡时，援引了《井·九三》此诗的原文，并深有感慨地说：“王之不明，岂足福哉！”因此，无可奈何的哀叹、疾呼、抨击，实为《井·九三》这首短诗的主调，而诗歌所留给读者的也正是一幅《周易》时代政治阴暗面的形象图画。

其次，对于《周易》时代的男女爱情生活、婚姻问题，卦爻辞诗歌也作了颇为突出的描叙。例如，《归妹·初九》爻辞写道：

归妹以娣，跛能履。

这两句运用夸张的笔调，写出了一个少女临出嫁时的欣喜心境：

“年轻的姑娘要出嫁离深闺，就是跛了脚也步履如飞。”诗句虽短，却抓住未婚女子激动而欢愉的内心感情来描写，以“跛能履”三字，把这一感情表现得透彻无遗，比之于《诗经·周南》“桃之夭夭，灼灼其华；之子于归，宜其室家”的意境，表情更有一番热烈风味。此外，对于男子往女家迎亲的情景，卦爻辞中的诗歌也有描述，例如《贲·六四》说：

贲如，皤如，白马翰如；匪寇，婚媾。

这是一幅三千年前的男子迎亲图：“装饰得多美呵，一身素白的服装，骑着雪白的骏马，马儿格外堂皇；这不是盗寇，而是前来迎亲的新郎。”可能，《周易》时代北方各部落之间骑马劫掠财物、妇女的现象较为常见，因此，卦爻辞中的“寇”也屡屡出现。《贲》卦的“六四”以阴爻居四，柔顺得位，象征着一个柔和有德的女子，她也处在与《归妹·初九》一样的临出嫁前夕，但她的心情却是恐惧多于欣喜，体现着一种缺乏安全信念的心理状态，对现实中倚强凌弱的现象忧心忡忡，不过，使她暂得宽慰的是：眼前到来的并非抢亲之“寇”，而是盛装打扮、驱马前来迎亲的郎君。那么，女子到夫家后的婚姻生活是美满的吗？也不尽然。例如，《小畜·九三》爻辞说：

舆说辐，夫妻反目。

“车轮的辐条散脱解休，结发夫妻翻脸离异”——这种现象，古今均有，不足为奇；然而倘要探究这悲剧的内存原因，却又是一个复杂的社会问题。在《周易》时代，我国已经出现了“一夫一妻”的婚姻制，同时存在的男子对女子的支配权，人们社会地位的不平等，以及阶级的差别等因素，往往导致男女婚姻的不合理，这自然是所谓“夫妻反目”的一个基本原因。这类不合理的婚姻，在《大过》卦九二、九五两则爻辞中作了直截的揭露，这里不妨再引以为说：

枯杨生稊，老夫得其女妻。

枯杨生华，老妇得其士夫。

这两首短诗，不无讽刺意味。前一首说：“一棵枯杨树，生出了嫩芽新枝；一个老汉子，娶了个少女为妻。”后一首说：“一棵枯杨树，开出了新鲜的花；一个老婆子，得了个少壮为夫。”显然，诗中写的是摧残人类正常爱情的极不合理的婚配。倘细加揣摩两诗的内容，从“枯杨”却能“生稊”、“生华”的反常物象的描述中，从富有漫画感的人物“老夫”、“老妇”的形象背后，读者不难品味出诗中寓含的作者冷嘲热讽式的抨击。这无疑是这两首短诗可取的积极意义。

上面例举的，是卦爻辞诗歌反映当时社会政治、男女婚姻的一部分内容，此中所描述的社会现象、生活现象显然已经是颇为广泛的。但卦爻辞诗歌的内容绝不仅限于这些，而是几乎旁及社会生活的各个领域，概而论之：有涉及农作生产的，如“不耕获，不菑畲”（《无妄·六二》）；有描绘畜牧劳动的，如“女承筐，无实；士刲羊，无血”（《归妹·上六》）；有表现田猎活动的，如“田有禽，利执言”（《师·六五》）；有反映行旅情景的，如“旅即次，怀其资，得童仆”（《旅·六二》）；有叙写出征打仗的，如“王用出征，有嘉折首，获匪其丑”（《离·上九》）……等等。可以说，《周易》卦爻辞中的许多短诗，通过各种初具文学意义的诗歌形象，对当时从上层建筑到经济基础的多方面领域都作了一定程度的描叙，比较广泛、其实地反映出《周易》时代的社会面貌。

三、卦爻辞诗歌，在用韵形式及各种表现技巧方面，具有独自的风貌，体现着我国古代诗歌在萌芽阶段的艺术特点。

卦爻辞诗歌从篇幅到句式都极为简短。而必须注意的是，这

些简短古朴的诗歌,作为《诗》三百篇的先导,在用韵形式及各种表现技巧方面,已经明白地呈现着我国古代诗歌在萌芽阶段的颇为显著的艺术特点。

(一)卦爻辞用韵方式颇为多样,体现着独自的规律,又与后来的《诗经》韵式一脉相承。

较早提出《周易》用韵的,有宋人吴棫(《韵补》),其后,明张献翼(《读易韵考》)、清毛奇龄(《易韵》)、顾炎武(《易韵》)等均不同程度地就《周易》的韵例作了一定的探讨。到清道光年间的江有诰(?—1851年),则集前人之成果,著为《易经韵读》(见《江氏音学十书》),把《周易》经、传的用韵情况作了较有系统的辨析。这里,结合一些具体例子,依王力上古韵分三十部之说,分六种情况类析卦爻辞诗歌的用韵规律。

第一,卦爻辞诗歌多为句句押韵。如:

鼎耳革,其行塞;雉膏不食,方雨亏悔。(之职通韵)<sup>①</sup>  
(《鼎·九三》)

类似此例句句用韵的情形,在卦爻辞诗歌中较为普遍,其原因约有两项:一是,卦爻辞诗歌篇幅简短,两句、三句构成一首的颇多,所以在极短的篇幅中便容不得隔句用韵了;二是,上古歌谣多以“句各叶韵”为特点<sup>②</sup>,那么,卦爻辞诗歌既保留着古歌谣的风格,则其句末多句句用韵亦不足为奇了。

第二,卦爻辞中四句以上的诗歌,也有换韵现象。如:

<sup>①</sup> 例中韵末简注上古韵部,下仿此。至于较详的用韵情况,可参阅本人所编《周易韵读》(福建教育出版社1997年版《周易与文学》)。

<sup>②</sup> 刘师培《论文杂记》云:“上古之时,未有诗歌,先有谣谚。然谣谚之音多循天籁之自然,其所以能谐音律者,一由句各叶韵,二由语句之间多用迭韵双声之字。”

屯如，遭如，乘马班如(元部)。匪寇，婚媾(侯部)。女子贞不字，十年乃字(之部)。(《屯·六二》)

此例仅六字入韵，则换了元、侯、之三部。

第三，偶句入韵的形式，卦爻辞诗歌中也有出现。如：

困于石，据于蒺藜；入于其宫，不见其妻(脂部)。(《困·六三》)

此诗一、三句不入韵，二、四句的“藜”、“妻”谐韵。

第四，有的卦爻辞诗歌，还有交叉用韵的情形。如：

女承筐(与“羊”叶)，无实(与“血”叶)；士刲羊(阳部)，无血(质部)。(《归妹·上六》)

上例第一、三句“筐”、“羊”互叶，二、四句“实”、“血”互叶，造成交叉性的韵脚，别具一种韵律美。

第五，一部分卦爻辞诗歌的用韵，并不绝对整齐，而是参差成韵。如：

伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴(蒸部)。(《同人·九三》)

此例首句不入韵，二、三句“陵”、“兴”互叶。这种或韵、或无韵的掺合，虽给人以参差之感，但整体上还不致完全无韵。

第六，卦爻辞诗歌出现了不少虚字脚，其用韵情况可分为两种，一是虚字不入韵，以句末倒数第二字为韵，如：

弗过防之，或从戕之(阳部)。(《小过·九三》)

上例以虚字“之”为句脚，而入韵的却是虚字前的实字“防”、“戕”。另一种情况，是直接以虚字为韵的，如：

突如，其来如，焚如，死如，弃如（鱼部）。（《离·九四》）

此例五句，均以虚字“如”连贯而相叶。

简言之，《周易》卦爻辞诗歌的押韵形式是多样的，有句句入韵，有换韵，有偶韵，有交韵，有参差韵，有虚字脚谐韵，等等。而令人惊异的是，卦爻辞诗歌运用的这些韵式，在后来的《诗经》三百篇中都可以一一寻见，如：《邶风·终风》句句用韵，《周南·桃夭》偶句韵，《周南·兔置》交韵，《郑风·太叔于田》参差韵，《郑风·女曰鸡鸣》末章含虚字脚谐韵（此类例子甚多，详王力《诗经韵读》）。这一现象表明：上古诗歌的用韵方式，从《周易》卦爻辞诗歌到《诗经》是相沿承而发展的。然而，《周易》卦爻辞诗歌和《诗经》在押韵的主要形式上却有明显的差异：卦爻辞诗歌以句句用韵为主，而《诗经》以偶句用韵为主——换言之，《诗经》时代已经基本形成的并对以后两千多年（乃至今天）中国诗歌起着主导性作用的偶韵式，在《周易》时代尚未普遍应用。因而，卦爻辞诗歌少数例子中出现的偶句谐韵形式，可以视为一种富有生命力的新的韵式的萌芽。

（二）除了用韵之外，卦爻辞诗歌艺术表现的主要特点在于：运用了生动的象征艺术，塑造了不少别致的故事形象，其语言风格带有一定的民歌色彩。

卦爻辞诗歌艺术最为突出的特色是“象征”。这种“象征”有类于特殊的“比”、“兴”，它所“比”或所“兴”的对象既不确定，更不在诗中出现，以致诗歌内涵的象征意义深刻、含蓄而触类旁通。这些，在拙作《周易卦爻辞的文学象征意义》（见本书所收）中已作过详细讨论，此处不再赘言。下面，拟从另一个角度——《周易》卦爻辞诗歌的“象征”特色所带来的“负面”作用（或某种理解上的弊端）略作分析。我们可以说，卦爻辞这种“象征”，又因其带有卜筮色彩

的暗示性，而对读者的品评理解亦不无弊端。因此，卦爻辞诗歌运用“象征”手法的“长处”，与客观理解上的“弊病”常常是同时并存的。这一问题，也必须引起我们的注意。为阐述方便，再引一首短诗试作简析：

硕果不食，君子得舆，小人剥庐。（《剥·上九》）

这是《剥》卦的第六爻爻辞。《剥》卦形作䷖，下坤上艮，坤为地、艮为山，取“山附于地”之象，象征事物发展过程中“阴长阳消”的规律，所以《剥·彖传》有“君子尚消息盈虚”之语。第六爻以阳居群阴之上，“处卦之终，独全不落”（王弼注语），犹秋天万木剥落将尽而唯余枝上的硕果未为人所食，这时，由谁食此“硕果”，自然事关重大。而作为一首短诗，“上九”的三句爻辞展示了颇为生动的象征形象，原诗大意是：“丰硕的果实未被摘食，——君子在位而食之，将如乘高车驰骋济世，为百姓所拥戴（王弼所谓“君子居之，则为民覆荫”者是也）；小人在位而食之，则将尸位素餐，剥害万民，使之家破人毙（王弼所谓“小人用之，则剥下所庇”者是也）。”从字面看，此诗讲的是“硕果”、“君子”、“小人”等，但这只是“象内之辞”，作者的本意并不在此，而是通过文辞的描述来说明“象外之意”，即：事物的剥落穷尽，必有回复扭转之机，在这关头，掌握大局者贤明与否，决定着事物发展或存或亡的最终命运。正是理解到这一象征意义，明人蔡清发出慨叹说：“天地间岂可一日无善类哉？不然，人之类灭矣！”（《易经蒙引》）显然，卦爻辞诗歌的这种象征特色，导致诗歌形象不仅生动，而且余韵深长，足以令读者玩味，以期从中探寻出人生或事物的内在哲理。这无疑为卦爻辞诗歌象征艺术的长外。但这一特色也带来一大弊病：读者在品味诗歌象征意义的同时，对象征形象的穿凿附会也往往因之而生。比如上文所举《剥·上六》爻辞，元人胡炳文解曰：“乾为木果，众阳皆变而上独存，有硕果不食象。果中有仁，天地生生之心存焉。……自古小人



欲害君子，亦岂小人之利哉！”（《周易折中》引）此说所释卦象，固自有其理，但又从“果仁”引申出“天地生生之心”，似又求之过深。其所以造成此类缺点，固然和解说者的主观臆测有关，但象征艺术本身的寓意含蓄，也是一项重要的客观因素。因此，我们论及卦爻辞诗歌的“象征”特色时，既要肯定其长处，也应该指出其弊病。

其次，在极简短的诗作中，往往包含着别致而富有情趣的故事内容，也是卦爻辞诗歌艺术上的一大特点。顾颉刚撰《周易卦爻辞中的故事》一文（载《燕京学报》第六期，后编入《古史辨》第三册），列举了卦爻辞中所叙王亥丧牛羊于有易的故事、高宗伐鬼方的故事、帝乙归妹的故事、箕子明夷的故事、康侯（周武王之弟）用锡马蕃庶的故事等。顾氏从历史的角度考辨《周易》卦爻辞中保留的史迹，其说确否，固当别论，但本文谈论“故事”，并非考证历史，而在于揭示卦爻辞诗歌所创造的富有故事性的文学形象。从这一角度看，《周易》卦爻辞中的故事则远不止顾氏所举的那几条了。例如《丰·上六》爻辞说：

丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿。

《丰》卦讲的是事物扩充、增大的道理。本爻以阴居上位，意味着过度、不得体地扩展势力，其结果自然要招惹祸殃。而爻辞所描述的，是十分生动的小故事：“一个人大兴土木，扩建宫室，把家园修造得连云蔽日（然而，满招损，盛必衰），如今从那高门大户望进去，一片萧条冷落，空无人迹，整整三年，还不见复苏气息。”通过富有故事性的描叙，把这个醉心于扩充势力，最后招来灾祸、身亡屋空的人物形象表现得颇为鲜明。又如《睽·上九》爻辞写道：

睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧；匪寇，婚媾。

《睽》卦说明事物处于离异违逆时的情形。此爻以阳居卦之巔，表示事物离异违逆到极点的情状。爻辞描述了一个长期离家的人，在极其孤独的环境中每日思念亲人，苦思之极，精神恍惚，产生了种种离奇的幻觉或梦境；而作者在诗中对这些幻觉或梦境的叙写，同样充满浓厚的故事色彩，全诗大意是：“多少年啊，他离别家人，孤苦愁思！恍惚间，他似乎见到一头野猪负着满身污泥，又似乎见到一辆车载着鬼怪向他奔驰，他匆忙张弓欲射，又猛然放下弓矢，原来不是鬼怪，不是盗寇，而是早已与他婚配的佳丽！”这首只有七句的诗章，不仅人物形象生动，故事意味浓烈，而且故事的内容奇特而饶有情趣，无怪乎唐皇甫湜读至此突发“此何等语”之叹（《皇甫持正集》卷四《答李生第二书》）。甚至，卦爻辞中即使短到只有两句的诗作，也往往含有显明的故事因素，如《夬·九四》爻辞：

臀无肤，其得次且。

《夬》卦揭示审时度势，果决处置各种事件的道理。“九四”以阳刚之性处阴柔之位，进退失当，处事不果，终究要遭受处罚了。爻辞描述道：“一个人（不果断办理事务），被上司处刑，割去臀部的皮肤，走起路来一瘸一拐，实在苦楚。”诗仅两句，却蕴含生动的小故事。

再次，卦爻辞诗歌艺术的又一显著特色，在于其语言带有一定的民歌色彩。这里分别就诗歌中语气词词尾的运用、迭字连绵词的运用、双声迭韵连绵词的运用、格言性语言的运用等方面分析：

1. 语气虚词词尾的运用，在卦爻辞诗歌中经常出现，如：

晋如，愁如。（《晋·六二》）

乘马班如，泣血涟如。（《屯·上六》）

弗遇过之，飞鸟离之。（《小过·上六》）

出涕沱若，戚嗟若。（《离·六五》）

以上诸例分别以虚词“如”、“之”、“若”为词尾。

2. 迭字连绵词在卦爻辞诗歌中亦颇常见,如:

虎视眈眈,其欲逐逐。(《颐·六四》)

家人嗃嗃,妇子嘻嘻。(《家人·九三》)

震来虩虩,笑言哑哑。(《震》卦辞,又见《初九》)

震索索,视矍矍。(《震·上六》)

鸿渐于磐,饮食衎衎。(《渐·六二》)

3. 双声、迭韵连绵词在卦爻辞诗歌中也偶或出现,如:

先号咷(迭韵),而后笑。(《同人·九五》)

臀无肤,其行次且。(双声)(《夬·九四》,又见《姤·九三》)①

这三种情况——语气词词尾、迭字连绵词、双声迭韵连绵词的运用,说明卦爻辞诗歌的语言颇为活泼。这些词(词尾)的语言功用,或修饰具体的动作,或摹声,或摹色,或摹状,无不生动逼真,变化多端。仅从以上例子中描绘喜怒哀乐之情的内容看,反映愤怒或哀愁的就有“虎视眈眈,其欲逐逐”、“嗟若”、“愁如”、“号咷”、“出涕沱若”、“泣血涟如”……等,可谓绘声绘色、生动活泼,有效地增强了诗歌语言的形象性与感染力。而这些词和词尾,无疑都是活跃于人们口头上的语言形式,在古代民歌中常被运用。《诗经》的“风诗”所广泛体现的这种语言风格便是明证。因此,卦爻辞诗歌如此熟练地运用这些词语并非偶然,而是同它们相当一部分本来即采

① “号”、“咷”同属“宵部”,故迭韵。“次”属“清母”,“且”属“粗母”,两母只有送气、不送气之分,实为双声。(参见王力关于上古声韵说,见其所著《汉语音韵学》、《诗经韵读》等。)

自民间谣谚(或口头传诵的箴辞),因而保留着一定的民歌色彩有必然的联系。

4. 卦爻辞诗歌中还出现了许多格言式的章句,例如:

无平不陂,无往不复。(《泰·九三》)

其亡,其亡,系于苞桑。(《否·九五》)

羝羊触藩,不能退,不能遂。(《大壮·上六》)

观国之光,利用宾于王。(《观·六四》)

所谓“格言”,乃是古人根据切身的的生活经验总结出来的富有鉴诫功用的言辞,往往于浅显的内容中寓含着深邃的哲理意义。上举之例,无不如是。而这类格言式的章句的出现,使卦爻辞诗歌的韵味既深邃悠远,又平易切近。倘考究这类格言式章句产生的渊源,则也与民间谣谚有不解之缘。清人沈德潜《古诗源》中所辑许多民间歌谣,虽不可径视为上古之作,但上古歌谣的风格梗概还是可以从依稀寻见,其中就有不少短诗颇具格言韵味,如“战战慄慄,日谨一日,人莫蹶于山,而蹶于垤”,“众心成城,众口铄金”等,均带有浓厚的箴诫意义。那么,《周易》卦爻辞诗歌中屡屡出现的格言式章句,则也不能不视为富有民歌色彩的语言形式的体现了。

上文的探讨,立足于考辨了《周易》卦爻辞中诗歌的基本情况的基础上,着重分析这些古老诗歌的内容与形式的主要特色,以期揭示它们在我国诗歌发展历史上的客观价值。我们的结论是:《周易》卦爻辞中简短古朴的诗歌,其产生年代之早和数量之多,在我国诗歌发展史上留下了引人注目的一页;卦爻辞中的诗歌,以淳朴多样的诗歌形象,一定程度上反映了《周易》时代从政治领域到现实生活的社会状况;卦爻辞中的诗歌,已经初步形成独特的、又与后代诗歌一脉相承的韵律,以富有特色的表现技巧,显示着我国古代诗歌在萌芽阶段的艺术水准。总之,卦爻辞诗歌的出现,是我国上古诗歌产生并发展到一定时期必然的文学现象,这一现象之珍

贵,还在于展示了《诗经》这样一部成熟的诗歌总集得以产生的艺术渊源,否则,没有那些开倡先声的简朴短诗,《诗经》三百篇的陡然出现,将是不可思议的。

## 易传的句式词章之美

《易传》，是阐释《周易》经文的论说性散文，包括《文言》、《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等十篇，故又称为“十翼”。

作为我国春秋、战国之际学者精心撰制的论《易》专著，《易传》不仅对《周易》象数、哲理的阐述精到入微，而且在文章的修饰上达到颇为纯熟的境地。总《易传》的全部内容而言，最为突出的文学语言特色，莫过于其中大量骈偶、排比、谐韵句式的广泛运用。清人阮元称《文言》为“千古文章之祖”（《研经室三集》卷二《文言说》），虽似有溢美之意，但指出其文彩昭彰、独迈千古，确非虚论。而对《易传》富有文彩的语言形式细加研析，对于探讨我国古代散文中文学语言的发展规律，是颇有意义的。

一、《易传》大量出现各种形式的骈偶句，显示着先秦散文注重文句对称的修辞技巧渐趋成熟，实为六朝骈文盛行的重要基础。

刘勰是最早提出《易传》中含有骈偶句式的古代文学理论家，他在《文心雕龙·丽辞》中说：

《易》之《文》、《系》，圣人之妙思也。序《乾》四德，则句句相衔；龙虎类感，则字字相丽；乾坤易简，则宛转相承；日月往来，则隔行悬合；虽句字或殊，而偶意一也。

这里，刘氏把《文言》、《系辞传》中出现的骈偶句分为四种类型：第一类，“句句相衔”，举《乾·文言》句例：“元者善之长也，亨者嘉之

会也，利者义之和也，贞者事之干也。”第二类，“字字相丽”，举《乾·文言》句例：“水流湿，火就燥；云从龙，风从虎。”第三类，“宛转相承”，举《系辞上传》句例：“乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大；可久则贤人之德，可大则贤人之业。”第四类，“隔行悬合”，举《系辞下传》句例：“日往则月来，月往则日来，日月相推，而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”显然，刘勰所举四例，实属颇为工丽精巧的骈偶句。其中二、四类即双句、多句式骈偶；而一、三类亦可看作排比句，但在排比中展示着显著的骈偶性，所以他说：“句字或殊，而偶意一也。”刘勰明确指出《易传》中存在着骈偶句式，并视为作者之“妙思”，实为精当；但他的分类尚嫌简单，且只例叙《文言》、《系辞传》含有的骈偶句，对《易传》其它部分未曾提及。事实上，《易传》骈偶句式出现于包括《文言》、《彖传》、《象传》、《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》在内的所有内容中，分布颇广，含量颇多。其句式的构成更是丰富多样：有单句式、双句式、多句式，句中的字数又有三言、四言、五言、乃至十一言不等。下面分别依据不同句式、言数举例类析。

### （一）单句式骈偶

《易传》中的单句式骈偶之例，可分为三言句骈偶到十一言句骈偶等不同现象。如：

1. 三言句：“慎言语，节饮食。”（《颐·大象传》）
2. 四言句：“同声相应，同气相求。”（《乾·彖传》）
3. 五言句：“鼓之以雷霆，奋之以风雨。”（《系辞上传》）
4. 六言句：“居上位而不骄，在下位而不忧。”（《乾·文言》）
5. 七言句：“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。”（《系辞上传》）
6. 八言句：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”（《泰·彖传》）
7. 九言句：“居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”

《系辞下传》)

8. 十言句：“天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。”（《否·彖传》）

9. 十一言句：“言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。”（《系辞上传》）

以上诸例，从三言句到十一言句，均以相等的字数，相称的词语组成了工整的单句骈丽形式。

## （二）双句式骈偶

《易传》双句式骈偶的例子中，具有言数、结构不同的多种类型。如：

1. 七言双句骈偶，如：“或跃在渊，自试也；飞龙在天，上治也。”（《乾·文言》）“彖者，言乎象者也；爻者，言乎变者也。”（《系辞上传》）

2. 八言双句骈偶，如：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”（《系辞下传》）“负也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。”（《系辞上传》）

3. 九言双句骈偶，如：“知至至之，可与言几也；知终终之，可与存义也。”（《乾·文言》）“非所困而困焉，名必辱；非所据而据焉，身必危。”（《系辞下传》）

4. 十言双句骈偶，如：“唯深也，故能成天下之志；唯几也，故能成天下之务。”（《系辞上传》）

5. 十一言双句骈偶，如：“阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。”（《系辞下传》）

以上，从七言到十一言不等，举了五种均属双句骈偶的例子。可以看出，这些骈偶句虽较第一类单句式骈偶复杂些，甚至在言数相同的例子中又有结构上的参差变化（从上举七言、八言、九言诸例可见），但其整齐对称的形式却与之完全一致。

## （三）三句以上的多句式骈偶

这种骈偶式在《易传》中多见于《系辞传》，上引刘勰所举“日往



则月来”一节即是。这里再举两例为证：“方以类聚，物以群分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，变化见矣。”（《系辞下传》）“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也闢，是以广生焉。”（《系辞下传》）事实上，这种多句式骈偶，也可以视为两小段互对。（按：有些小段文辞虽并不绝对整齐，但从其文意看，也体现着明显的骈偶性。如：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？”显然，此例上下两节在句式、字数上略有参差，但其上下节意义则互对无疑。因此，这类例子不妨看作多句式骈偶的“例外”形式。）

通过上文的分类简析，可知《易传》中骈偶句式的出现是十分广泛的，其句式的构成是十分多样的。倘若进一步从文句的音律细加考究，我们还可发现，《易传》中有些骈偶句还体现着富有节奏感的特征：平仄声互对。这是值得注意的现象。阮元《文韵说》曾指出《文言》“亦有平仄声焉”（《研经室续集》卷三），认为《文言》中有些骈偶句不仅文句形式对称，连句中主要字眼的声调也是平仄相对。这一情况虽不甚多，但确实存在，甚至不止出现于《文言》中，《彖传》、《象传》、《系辞传》中亦可寻见。这里试举几组例子为证（平声字下标“。”，仄声字下标“·”）：“显诸仁，藏诸用。”（《系辞上传》）“不易乎世，不成乎名。”（《乾·文言》）“藏器于身，待时而动。”（《系辞下传》）“同归而殊途，一致而百虑。”（《系辞下传》）“日月得天而能久照，四时变化而能久成。”（《恒·彖传》）这几对中的主要字眼多是平对仄、仄对平。此外，单句中前后自偶的词语，也有平仄互对的现象。如“原始”对“反终”，“乐天”对“知命”（见《系辞上传》），“服牛”对“乘马”，“彰往”对“察来”（见《系辞下传》），“参天”对“两地”（见《说卦传》），“比乐”对“师忧”（见《杂卦传》）等等，无不是既对字词，又对平仄。这些讲求平仄互对的骈偶句例，可以证实《易传》作者已经不自觉地把握了“四声”（尽管当时尚无此概念）的基本规律，并巧妙地运用于具体的修辞实践中去了。因此，

阮元在论及《文言》一些句脚讲求平仄时说“由此论之，知自古圣贤属文时，亦皆有意匠矣”（《研经室续集·文韵说》），正是指《易传》作者对声调的运用。

那么，《易传》中出现了如此众多的骈偶句，其原因何在呢？刘勰说过：

造化赋形，支体必双；神理为用，事不孤立。夫心生文辞，运裁百虑，高下相须，自然成对。（《文心雕龙·丽辞》）

这是从自然的客观现象中探索古代文章骈偶的根源。确实，人类生活环境中纷繁复杂的事物、现象，每每呈现着骈偶、相对的情状；而语言文字的最初产生，正是以符号概念表示人们现实生活中的各种事物、现象，于是，因客观现实存在的骈、对因素，而致语言文字也存在骈、对因素，兼之古代汉字每以单一形体表示单一概念——这就为骈偶性言辞的组合奠定了文字上的基础。这样，以汉字产生之特色沟通自然骈对与文辞骈对的关系，似可补充刘、袁之说，以揭示中国古代骈体句式产生之“源”。而就《易传》出现大量骈偶句这一具体现象而言，除了追究普遍意义的“源”之外，还须探寻其“流”：即受前代和同时代修辞技巧的影响。现存最早的古代典籍《易》、《书》、《诗》中，就保留了某些颇为精致的骈偶性句式，说明在《易传》之前，文辞修饰上的骈偶现象已出现；而与《易传》时代接近的一些散文作品，如《论语》、《孟子》、《庄子》、《荀子》、《管子》、《礼记》等，都往往于散体中夹杂着许多偶句，其中《荀子》和《礼记》则更为突出，那么，同时代作品的语言风格对《易传》的影响实亦不可低估。这是《易传》出现大量骈偶句式的艺术之“流”。综其“源”、“流”而论，《易传》骈偶句产生的基本原因便不难解释了。

根据《易传》中为数众多、形式多样的骈偶句，旁及当时其它散文作品中时常出现的同类语言现象，可以明确得知：先秦散文注重语句对称的修辞技巧，发展到《易传》时代已渐趋成熟；历汉、魏而

至南北朝所形成的“四六”骈体文,实为先秦骈偶句式进一步发展的结果。袁枚说:“骈体者,修词之尤工者也。六经(含《易传》,引者按)滥觞,汉、魏延其绪,六朝畅其流”(《小仓山房文集》卷十一《胡稚威骈体文序》),正是此意。因此探研《易传》中出现的骈偶句式的形式规律,其意义则显而易见了。

二、《易传》中出现了大量语意联绵的排比句,主要形式有“蝉偶”式、“顶真”式、“贯串”式,体现着作者修辞行文的又一重要特色。

考察《易传》中出现的众多排比句,其主要形式约有三类:曰“蝉偶”式、“顶真”式、“贯串”式。兹分叙如下。

#### (一)“蝉偶”式排比

蝉偶,即蝉联骈偶,其特征是:不但排连的文辞句意贯通,而且均以骈俪对称的句式组成。《易传》中此类排比句颇多,皆可与上文所叙之骈偶句式相参照。这里分单句“蝉偶”和双句“蝉偶”举例简说:

1. 单句“蝉偶”如:“学以聚之,问以辨之,宽以居之,仁以行之。”(《乾·文言》)“安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱。”(《系辞下传》)“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦。”(《谦·彖传》)“天地睽而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也。”(《睽·彖传》)

2. 双句“蝉偶”如:“立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”(《说卦传》)“吉凶者,失得之象也;悔吝者,忧虞之象也;变化者,进退之象也;刚柔者,昼夜之象也。”(《系辞下传》)

上引诸例,从句式看,有单句蝉偶、双句蝉偶之别;从句中字数看,有四言、五言、六言、七言、八言不等;从排比的层次看,有三迭、四迭之分。尽管形式有异,但蝉联而排偶的特性却完全一致,都呈现着上下相贯、句句相衔的语势。

## (二) “顶真”式排比

“顶真”，亦称“顶针”，其特征是：以前一句的末字（词）作后一句的首字（词），使相排连的句子头尾衔接、如针互顶的修辞法（参阅陈望道《修辞学发凡》），亦即刘勰所谓之“宛转相承”。《易传》中的此类排比句，往往以特殊的修辞技巧，使语意上递下接，别开生趣。试举数例如下（句下互“顶”的递接词用着重号标明）：“《易》穷则变，变则通，通则久。”（《系辞下传》）“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”（《系辞上传》）“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。”（《序卦传》）这几例，“顶真”的具体方式各不相同，第一例是每句一字上下递接，第二例是两字递接，第三例是三字递接。同时还应注意，《易传》“顶真”式排比中往往蕴含着骈偶的因素，如上举第一例“穷则通”以下三句即为蝉联骈偶，第二例末四句、第三例头六句亦属同类情形。

## (三) “贯串”式排比

“贯串”式排比，指参差不齐的一系列排句中，以一个或数个相同的字眼相互贯串，勾通上下文意，给人以一气呵成之感。《易传》中此类排比句尤为多见。兹依“贯串词”字数多寡为序举例以证（句中“贯串词”以着重号标明）。

1. 单字贯串，如：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”（《系辞上传》）“其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。”（《系辞下传》）

2. 双字贯串，如：“阖户谓之坤，闢户谓之乾，一阖一闢谓之变，往来不穷谓之通；见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入、民咸用之谓之神。”（《系辞上传》）

3. 三字贯串，如：“法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵，备物致用、立成器以为天下利莫大乎圣人，探赜索隐、钩深致远以定天下之亹亹者莫大乎蓍龟。”

（《系辞上传》）

4. 四字贯串，如：“以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”（《系辞上传》）“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；刚柔相推，变在其中矣；系辞焉而命之，动在其中矣。”（《系辞下传》）

5. 五字贯串，如：“动万物者，莫疾乎雷；挠万物者，莫疾乎风；燥万物者，莫燥乎火；说万物者，莫说乎泽；润万物者，莫润乎水；终万物始万物者，莫盛乎艮。”（《说卦传》）

以上例子，展示着《易传》“贯串”式排比句构成方式之多样；仅就“贯串词”的运用而论，其字数有一字到五字不等；其位置或在句中，或在句首，或在句尾；两字以上的“贯串词”，或相合贯串，或隔字贯串；“贯串词”（词组）的类别，有虚词（如“之”、“者”），有实词（如“配”、“万物”），有介词结构（如“在其中”），有动宾结构（如“谓之”）等等，可谓变化无穷，妙趣迭生，足证作者创作此类排比句的技巧已达到相当娴熟的程度。此外，以上例子还显示着另一种现象：《易传》“贯串”式排比句中也往往寓含着骈偶成份，如上引第一例“广大配天地，变通配四时”和“阴阳之义配日月，易简之善配至德”各为整齐的骈句，此类情形在《易传》大量的“贯串”式排比句中屡可觅见。（这一特点，与“顶真”式排比中寓有骈偶句式的现象颇可对照。）

还必须提及：《象传》中 64 组《小象传》，每组六则，每则句脚多以“之”为“贯串词”；《说卦传》自“乾为天”以下八段，言八卦卦象，每句中均以“为”为“贯串词”；《序卦传》言上下经卦序，全文用 62 个“故受之以”为“贯串词”；《杂卦传》通篇以“也”为“贯串词”。这四种现象，也应视为“贯串”式排比。

至于《易传》出现大量排比句的历史原因，可从两方面分析：其一，溯其根源，人类用以表达思想、感情的语言形式，总是随着时代的发展由简单而繁富，这无疑是古代文章中出现排比句式的一个最初因素。《诗大序》说：“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗。

情动于中而形于言，言之不足故嗟叹之，嗟叹之不足故永歌之，永歌之不足，不知手之舞之、足之蹈之。”此中论及诗歌、音乐、舞蹈相系连而产生、发展的艺术心理规律，颇有合理因素，“嗟叹之不足故永歌之”一句，实已触及诗歌语言由简趋繁的问题；而古代文辞的修饰从单句到骈偶、到排比的发展，不也可以从中寻得相类似的规律吗？其二，论其漫衍，从三代的简朴文辞（读《尚书》盖可推知其端倪）发展到春秋战国的繁富文章，排比句式愈来愈为多见，尤其是先秦诸子散文喜用排比可谓蔚然成风。如《孟子·公孙丑上》：“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”这是“蝉偶”兼“贯串”式排比。《荀子·儒效篇》：“不闻，不若闻之；闻之，不若见之；见之，不若知之；知之，不若行之。”这是精巧的“顶真”式排比。《孙子·谋攻篇》：“凡用兵之法，全国为上，破国次之；全军为上，破军次之；全旅为上，破旅次之；全卒为上，破卒次之；全伍为上，破伍次之。”这是工整的“贯串”式排比。这些例子的构成形式，与《易传》中的排比句何其相似乃尔！显然，《易传》排比句的大量出现，同春秋战国时代文风的浸染颇有关联。

《易传》时代盛行的排比手法，还为后代文学所不断沿用、发展，在各种文学作品中发挥着重要的修辞作用。如司马迁《史记·高祖本纪》述刘邦语：“夫运筹策帷帐之中，决胜于千里之外，吾不如子房；镇国家，抚百姓，给饷饩，不绝粮道，吾不如萧何；连百万之军，战必胜，攻必取，吾不如韩信。”即是用“贯串”式排比之例。甚至有的文章中出现的排比句式，还留下受《易传》直接影响的痕迹，这里引唐代韩愈的一段文辞，试与《易传》的一节排比句作比较：

富有之谓大业，  
日新之谓盛德，  
生生之谓《易》，  
成象之谓《乾》，

体仁以长人之谓元，  
发而中节之谓和，  
无所不通之谓圣，  
妙而无法之谓神，

效法之谓《坤》，	经天纬地之谓文，
极数知来之谓占，	戡定祸乱之谓武，
通变之谓数，	先天不违之谓法天，
阴阳不测之谓神，	道济天下之谓应道。

（《易传·系辞上传》）      （韩愈《贺册尊号表》）

这两例同为八个层次的“贯串”式排比，“贯串词”同用“之谓”，每句长短虽有微异，但其层层开拓的文势若出一人手笔——显然，自称“约六经之旨而成文”、推崇“《易》奇而法”的韩愈，有意仿效《易传》的修辞技巧，是不难理解的。而欧阳修的一篇著名散文《醉翁亭记》，通篇贯串着语气词尾“也”，使文章独具超然物外的艺术风味（宋钱公辅《并仪堂记》亦类此格调），这一形式与《易传》中以“贯串”式排比句写成的《杂卦传》（其“贯串词”为“也”），也极为近似，故宋吴子良《林下偶谈》云：“欧公作《滁州醉翁亭记》，自首至尾，多用‘也’字；钱公辅作《越州并仪堂记》，亦是此体；盖出于《周易·杂卦》一篇。”总之，就“排比”这一修辞手法而论，自春秋战国以降，乃至今天的文学作品中，都被广泛运用，发挥着显著的“壮文势，广文意”（陈骥《文则》卷下“庚”条）的艺术功用。因而，探讨《易传》中大量出现的排比句式，对于揭示我国先秦散文修辞的发展以及对后代文学语言的影响，不无助益。<sup>①</sup>

三、《易传》中有不少谐韵句式，或构成整篇韵文，或寓于散体句中，或为骈偶韵对，或成排比韵句，各在不同程度上增益了文辞的节奏感。

顾炎武说：“《彖》、《象传》用韵”（《日知录》卷二十一《易韵》）；

<sup>①</sup> 关于《易传》中的骈偶、排比句，可参阅本人所编《易传骈偶排比句式类纂》（福建教育出版社1997年版《周易与文学》）。

阮元义说：“《文言》数百字，几于字字用韵”（《研经室三集》卷二《文言说》），说固稍过，但《文言》有韵亦属事实。而纵观《易传》的全部内容，用韵现象则不仅见于阮、顾所指出的《文言》、《彖传》、《象传》。应当说，“十翼”中的每一“翼”，都含有多寡不等的谐韵句式。这些韵句，约可析为：整篇韵文；杂见于散体文中；配为骈偶韵对；联成排比韵句等四类。以下试依类简论。

（一）《易传》中有整篇由韵句构成的文章，显示着完整和谐的韵律美

《易传》中全篇押韵的，当推《小象传》和《杂卦传》。《小象传》共64组，每组分释一卦的六则爻辞，均为大体整齐的韵文（汉人合“传”于“经”，《小象传》也被拆列于各爻之后，今探其韵，则宜恢复为64组看待）。如《谦》卦的《小象传》：“谦谦君子，卑以自牧也；鸣谦贞吉，中心得也；劳谦君子，万民服也；无不利伪谦，不违则也；利用侵伐，征不服也；鸣谦，志未得也；可用行师，征邑国也（职部）。”<sup>①</sup>此例的特点是：首尾完全谐韵，入韵字均在偶句末的“也”前。而《小象传》64组均皆体现着这种用韵特点。所不同的是，各组韵文并非都像上例一韵到底，而是常有换韵现象。其中每组换一次、两次韵的较为普遍；甚至全组换三次韵、四次韵的，也都可寻见。此外，《杂卦传》一篇，全文69句（依阮刻《十三经注疏》本断句），也是通篇谐韵的韵体文。

（二）《易传》中许多韵句掺杂于散体文辞中，有整段韵语，也有零星韵句。

除《小象传》、《杂卦传》为通篇用韵外，《易传》的其他部分都分别掺杂着或多或少的谐韵句式。其中有的是整段韵语，如：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁（元部）。变动不居，周流六虚（鱼部）。上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适（支部）。其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故（鱼部）。无有师保，如临父母

① 例中入韵字下标“·”，所属韵部依王力说，并于括号中注明，下仿此。



(之幽合韵)。初率其辞而揆其方,既有典章,苟非其人,道不虚行(阳部)。”(《系辞下传》)此例虽掺杂在《系辞下传》中,却不失为完整的一段韵语。

而零星韵句,在《易传》中更是常见,如:“乾元者,始而亨者也;利贞者,性情者也。乾始能以美利利天下,不言所利,大矣哉。大哉乾乎,刚健中正,纯粹精也;六爻发挥,旁通情也;时乘六龙,以御天也;云行雨施,天下平也(真耕合韵)。”(《乾·文言》)“天地定位,山泽通气(物部);雷风相薄,水火不相射;八卦相错,数往者顺,知来者逆(鱼铎通韵)。是故《易》逆数也。”(《说卦传》)这两例,首例前部分无韵,后部分入韵;次例前部分入韵,后部分无韵,均为散体文辞中掺有零星韵句的例证。

### (三)《易传》中有的韵句成骈偶性的韵对。

如:“二多誉,四多惧(鱼部)”(《系辞下传》)“上不在天,下不在田(真部)。”(《乾·文言》)“日中则昃,月盈则食(职部)。”(《丰·彖传》)“或出或处,或默或语(鱼部)。”(《系辞上传》)

### (四)《易传》中有的韵句还组成排比性的韵式。

如:“潜龙勿用,下也;见龙在田,时舍也(鱼部);终日乾乾,行事也;或跃在渊,自试也;飞龙在天,上治也;亢龙有悔,穷之灾也;乾元用九,天下治也(之职通韵)。”(《乾·文言》)这一例,为整齐的排比性韵语。此外,由于《小象传》和《杂卦传》皆属“贯串”式排比结构(详上文),兼之它们又全文谐韵,所以这两部分又为通篇排比的韵文。

对于《易传》用韵的缘由,顾炎武以为“盖本经有韵,而传亦韵,此见圣人述而不作,以古为师而不苟也”(《日知录》卷二十一《易韵》),其中指出《易传》用韵受《周易》“本经”(卦爻辞)用韵的影响,是可取的说法。尤其是《易传》中的《彖传》、《象传》两部分,由于直接解释卦爻辞的辞义,则更明显地存在着受原文押韵影响的可能性。《日知录》顾氏自注云“郭璞注《尔雅·释训》篇,本经有韵,注亦用韵”,黄汝成引钱大昕谓“王逸注《楚辞》,《卜居》、《渔父》篇亦用韵”(黄氏《日知录集释》卷二十一),这两说都足以旁证传文仿经

文用韵的现象自《易传》以后还偶或有之。其次,《易传》的用韵方式还体现着受《诗经》韵式影响的迹象,这一点,从《易传》中的谐句式多为四言句、又多押偶句韵(尤其是《小象传》)来看,可见其一斑。而《诗经》是春秋以来影响颇广的一部典籍,《论语》称“不学《诗》,无以言”,因此,作为春秋战国之间的作品,《易传》中韵句的押韵方式受到《诗经》的影响也是合乎情实的。再次,散体文辞掺杂着零星韵句,是先秦散文中早已有之的现象,自《尚书》以降,《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《左传》、《国语》、《战国策》、《论语》、《老子》、《孟子》、《荀子》等等,无论是文诰典章、历史散文、哲理散文,其中往往间杂着谐韵文句(参阅宋吴棫《韵补》及清江有诰《江氏音学十书》所引诸例),而《老子》五千言甚至可视为一首韵、散交错的长篇散文诗。这种蔓延已久的散文体掺入韵语的行文风气,到春秋战国时代已蔚为大观,撰成于此时的《易传》自然也承受这种文风的深刻影响。

必须指出,尽管《易传》中的韵句为数颇多,但从整体看只能视为韵散兼行的散文,因为全篇谐韵的《小象传》、《杂卦传》毕竟只占《易传》总数的小部分,大量的文辞是在散体中杂有韵句。而这种行文方式,对两汉以后的文学也颇有影响。唐宋的韩、柳、欧、苏就常有韵散错杂的作品传世,其中韩愈的《进学解》更是别开生面,不仅散中用韵,而且用偶句、排句,把一篇仅为一千多字的短文写得韵律铿锵、淋漓尽致,成为传诵千古的名作,足见这种行文风格具有显著的艺术功效。而探索《易传》时代散文中出现谐韵句式的现象,显然有利于考究后代夹韵散文的艺术渊源。<sup>①</sup>

综合以上三方面阐释,可以得出本文的基本结论:一是,《易传》运用了大量骈偶、排比、谐韵的句式,为文章增添了浓厚的文学色彩,体现着作者驾驭文学语言的艺术技巧;二是,《易传》修辞技

<sup>①</sup> 本人所编《〈周易〉韵读》(见福建教育出版社1997年版《周易与文学》),罗列《周易》经传文字之入韵现象,可资阅读此文参考。

巧产生的艺术背景,是源远流长的,在现存较早的散文作品中可以找到相类似的修辞手法的苗头;三是,骈偶、排比、谐韵,既是《易传》文学语言的重要特色,也是先秦散文所共有的特色,并对后代散文乃至各种文体都产生了颇为深远的影响。那么,深入探讨《易传》及先秦其它作品修辞行文的艺术规律,对于研究我国古代文学语言的历史发展,无疑是一个有意义的课题。

## 论以易理为核心的邵康节体诗歌

读过严羽《沧浪诗话》的人，或许记得他曾在《诗体》篇中提及“邵康节体”。那么，何谓“邵康节”？何谓“邵康节体”？本文将沿此线索，展示中国宋代一位卓有建树的著名学者所创立的一座哲理诗的奇异高峰。

“康节”，是北宋哲学家邵雍（1011—1077）卒后的谥号。人们对邵雍的认识，往往将之视为宋代杰出的理学大师，并不把他看作文学家。据《宋史》本传记载，邵雍为共城（今河南辉县）人，字尧夫。曾隐居苏门山百源之上，后人称为百源先生。少时自雄其才，于书无所不读。始为学，即坚苦刻厉，寒不炉，暑不扇，夜不就席者数年。北海李之才摄共城令，闻邵雍好学，造访其家，邵雍乃从之才学，受《河图》、《洛书》、《伏羲八卦六十四卦图象》等。邵雍妙悟神契，洞彻蕴奥，遂衍伏羲先天之旨，著书十余万言。朝廷屡征不应，四时耕稼自给，名其居为“安乐窝”，自号“伊川翁”、“安乐先生”。当时名贤甚敬重之，晚年病重时，司马光、张载、程颢、程颐晨夕候。卒年67。著有《皇极经世》、《伊川击壤集》、《渔樵问答》等。

邵雍给世人留下的最深印象，似乎是在理学及《易》学方面的贡献——他的《易》学研究，远承陈抟一派所传“先天象数”之说，对宋《易》“象数”、“图书”学派的形成具有十分重大的学术影响，凡是论及中国宋代哲学史、《易》学史者，皆不能不提到邵雍的学说——显然，由于邵雍在理学和《易》学上的成就至为突出，以至逐渐使后人忽略了对他文学方面卓越创获的应有认识。

事实上，邵雍不仅是一位理学大师，又是一位重要的文学家、诗人。他在中国文学史上的主要贡献，便是创作了大量平易晓畅、

寓理深长的诗歌作品,这些诗歌的表现形式是那样轻松平淡,诗中所含藏的儒家理趣,尤其是作者平生最为驾轻就熟的《易》学思想,是那样深邃精微!他的文学与哲学的非凡才华在这些诗歌中得到极其充分的发挥。这就是被誉为“邵康节体”的精美诗作。他的诗作汇编《击壤集》(又称《伊川击壤集》),可以说是中国古代哲理诗的一座奇峰。

## 一 平平淡淡中崛起的奇异诗体

中外文学史上,大凡被称为一种“诗体”者,其作品必展现着独具一格的整体性特色。“邵康节体”的整体特色用最简单的话概括之,可归结为:平中见奇,淡中寓理,闲适之中咏性情,无意之时含真趣。

邵雍生活于北宋真宗、仁宗、英宗、神宗四朝盛世,毕生以治学著书为乐,绝意于世事,故能在诗中充分体现出一种闲适之情、平淡之趣。他的一首《插花吟》写道:

头上花枝照酒卮,酒卮中有好花枝。身经两世太平日,眼见四朝全盛时。况复筋骸初康健,那堪时节更芳菲。酒涵花影红光满,争忍花前不醉归?

作者写此诗时显然已超过60岁了,故有“两世”、“四朝”之语。暮年游春,载酒携伴,插花醉归,乐曷如之!近人陈衍《宋诗精华录》曾收入此诗,并评曰:“欢娱能好,四美不足道矣。”诗中呈现着一种闲适者的追求,恬淡者的热情,这正是邵雍诗歌的独有风韵,也展示出作者的创作实践中生活与心境的特定背景。

《四库全书提要》谓邵雍的诗“其源亦出自白居易”,并称其“寄意于诗,非刻意于诗”。其说似颇可取。然邵雍在《击壤集》的自序中,则将自己的创作宗旨与格调说得十分清楚:

予自壮岁业于儒术，谓人世之乐何尝有万之一二？而谓名教之乐固有万万焉，况观物之乐复有万万者焉，虽死生荣辱转战于前，曾未入于胸中，则何异四时风花雪月一过乎眼也？诚为能以物观物，而两不相伤者焉。其间情累都忘去尔，所未忘者独有诗在焉。然而虽曰未忘，其实亦若忘之矣。何者？谓其所作异乎人之所作也。所作不限声律，不沿爱恶，不立固必，不希名誉，如鉴之应形，如钟之应声。其或经道之余，因闲观时，因静照物；因时起志，因物寓言；因志发咏，因言成诗；因咏成声，因诗成音——是故哀而未尝伤，乐而未尝淫，虽曰吟咏性情，曾何累于性情哉！

这里提出的四“不”、八“因”，事实上说的就是不拘形式，不求俗好，随意所适，顺其自然的创作思想，用作者自己的话说，便是“其所作异乎人之所作”，“吟咏性情”而不累于性情。因此，邵雍的诗在形式和内容上均有一种平淡的魅力、自然的情趣。我们翻开《击壤集》，信目阅去，读到的总是这样一些平白如话又极具哲理的诗歌：

绿杨深处啭流莺，莺语犹能喜太平。人享永年非不幸，天生珍物岂无情？牡丹谢后紫樱熟，芍药开时斑笋生。林下一般闲富贵，何尝更肯让公卿！（《初夏闲吟》）

洛人好种花，唯我好种竹。所好虽不同，其心亦自足。花止十日红，竹能经岁绿。俱沾雨露恩，独无霜雪辱。（《乞笛竹》）

心在人躯号太阳，能于事上发辉光。如何皎日照八表，得似灵台高一方。家用平康贫不害，身无疾病瘦何妨？高吟大笑洛城里，看尽人间手脚忙。（《试笔》）

天自得一天无既，我一自天而后至。唯天与一无两般，我亦何尝与天异？（《得一吟》）

世上重黄金，伊予独喜吟。死生都一致，利害漫相寻。汤剂功非浅，膏肓疾已深。然而犹灼艾，用慰友朋心。（《答客问病》）

生于太平世，长于太平世。老子太平世，死于太平世。客问年几何，六十有七岁。俯仰天地间，浩然无所愧。（《病亟吟》）

这些诗作，都是从《击壤集》中信手拈来的，披读之下，是何等亲切平易，直如良朋挚友随意攀谈，语语推心置腹，处处通情达理。有时写景抒情，有时借物喻理，有时直叙某事，有时迳发一理，字里行间，无不洋溢着一代哲人的胸怀和睿智。如《初夏闲吟》、《试笔》展示了作者闲适无争的豁达心胸，《乞笛竹》、《答客问病》表达了诗人正直淳厚的性格人品，至若写于作者生命最后一年的《病亟吟》则流露了他毕生无愧于天地的为人准则。阅览其诗，我们感受到前面引及的作者在《击壤集》的《自序》中表示的创作宗旨：循格律而不拘于格律，抒性情而不累于性情——这正是“邵康节体”诗歌的重要特色。

当然，“邵康节体”诗歌的特色并不止于此，它们之所以能于平淡之中见奇异，以轻松之语寓理趣，又缘于诗歌在形式结构方面其它方面独特的因素。略归纳之，约可从以下六点评说：

其一，诗歌句式变化多样，活泼别致。

《击壤集》中的作品固然以五言、七言诗为主，如以上所引即是，但作者运笔所为，并不局限于五言、七言，凡三言、四言、六言、杂言者皆往往有之，使诗歌的句式形态变化丰富，给读者以活泼别致之感。

三言诗如：

事苟非，自有异。事苟是，安有二？（《议论吟》）

天道远，人道迩。尽人情，合天理。（《大人吟》）

四言诗如：

至人无梦，圣人无忧。梦为多想，忧为多求。忧既不作，梦来何由？能知此说，此外何修？（《忧梦吟》）

鸡能警旦，马能代行。犬能守御，牛能力耕。人禀天地，万物之灵。妒贤嫉能，不如不生！（《诫子吟》）

六言诗如：

物有声色气味，人有耳目口鼻。万物于一身，反观莫不全备。（《乐物吟》）

爽口之物少茹，爽心之行少虑。爽意之言少语，爽身之事少做。（《爽口吟》）

杂言诗如：

辛亥年，辛丑月，甲子日，甲戌辰。日辰同甲，年月同辛，吾于此际，生而为人。（《生日吟》）

君子知人出于知，小人知人出于私。出于知，则同乎理者谓之是，异乎理者谓之非。出于私，则同乎己者谓之是，异乎己者谓之非。（《知人吟》）

这些诗歌，合前文所举的例子统观之，无论三言、四言、五言、六言、七言还是杂言，皆可以看出作品体式的轻松活泼，呈现着富于变化的形式特色，兼之其内容多具哲理，遂足以使人读之不厌，回味无穷。

其二，诗歌篇幅长短不拘，异彩纷呈。

《击壤集》所收之诗，最短的有12字（三言四句）、16字（四言



四句)者,一题一咏,篇幅虽短而寓理亦颇为深刻,如上引《议论吟》一首即是。又如《不再吟》曰:“春无再至,花无再开。人无再少,时无再来。”全诗虽仅4句16言,却写得何等轻松,韵味何等隽永,寓理又何等警策!

至于长诗,在《击壤集》中也不乏其量。最典型者如《观棋大吟》,凡五言360句,长达1800字,诗中以“观棋”喻“观史”,历述中国从三代到北宋数千年间的风云变幻、盛衰兴亡,全诗虽长,却清通流贯,于评点历史之际,充分显示了作者出类拔萃的史学思辨水平。诗中所云“算余知造化,着外见几微”,“前日之所是,今日之或非;今日之所强,明日之或羸。以古观后世,终天露端倪;以今观往昔,何止乎庖牺”,“天机不常设,国手无常施”,“吉凶人变化,动静事枢机”等语,正可看出作者的哲学理趣。

其三,同题异诗的作品,使诗意别开生面。

翻阅《击壤集》,我们发现同一个题目的作品往往反复出现,这些诗虽然命题相同,其内容却在不断地更新转换而别开生面,令人有目不暇接之惊叹。如《闲吟》、《偶得》、《君子吟》、《先天吟》、《观物吟》、《欢喜吟》、《对花吟》等,皆是作者喜爱的诗题,一旦兴之所至,即怡然而有作,且不惜再三吟咏同一题目,使诗之理趣得以不断深化、发挥。试举《君子吟》题下的七首为例:

君子存大体,小人无常心。于人不求备,受恩惟恐深。

君子与义,小人与利。与义日兴,与利日废。

君子尚德,小人尚力。尚德树恩,尚力树敌。

君子好誉,小人好毁。好毁人怒,好誉人喜。

君子思兴,小人思坏。思兴召祥,思坏召怪。

君子好与,小人好求。好与多喜,好求多忧。

君子之去,亦如其来。小人之来,亦如其去。既有恩情,且无怨怒。既有憎嫌,且无思慕。

这七首均以《君子吟》为题，题虽同而角度各异，把君子与小人的本质区别一一吟之于诗，善恶真伪之形，吉凶利咎之理，揭示得至为深刻，实足以垂教于世。

其四，大题之下组诗联篇，令诗绪流贯绵延。

我们还看到，《击壤集》中的不少组诗构思新颖活泼，呈现着独具一格的艺术特色。这些组诗不同一般之处，在于具有十分突出的排比性、蝉联性、流贯性，从而使一个大题下的整组诗歌篇篇密切相承，诗意一路绵延而下，令人读之颇生畅快之感。且看《窥开吟》组诗的前六首：

物理窥开后，人情照破时。一身都是我，瘦了又还肥。

物理窥开后，人情照破时。能将函谷塞，只用一丸泥。

物理窥开后，人情照破时。正如携宝剑，切玉过如泥。

物理窥开后，人情照破时。渴多逢美酒，病后遇良医。

物理窥开后，人情照破时。能将一个字，善解百年迷。

物理窥开后，人情照破时。情中明事体，理外见天机。

此后还续有多首，仍然以“物理”、“人情”之句开头，唯第二句或有改为“人情照破初”、“人情照破前”、“人情照破间”者，其大意亦相仿佛，皆一气连贯，诗歌的理绪钩衔不绝。读者接触到这样的作品，自然读之不忍或止，而且从诗歌的哲理韵致中似乎还品味到一丝不可言传的玄旨天机。

其它一些类似的组诗呈同样格调，如《年老逢春十三首》，各以“年老逢春春莫猜”、“年老逢春春正妍”、“年老逢春春莫厌”、“年老逢春雨乍晴”、“年老逢春始识春”等起句；《安乐窝中四长吟》四首，各以“安乐窝中诗一篇”、“安乐窝中一部书”、“安乐窝中一炷香”、“安乐窝中酒一樽”等起句；《安乐窝中吟》十三首，各以“安乐窝中职分修”、“安乐窝中事事无”、“安乐窝中弄旧篇”、“安乐窝中万户侯”、“安乐窝中春梦回”等起句。又有《瓮牖吟》、《盆池

吟》、《小车吟》、《大笔吟》四首，虽无统一的总题，但各首分别以“有客无知，唯知自守”、“有客无知，唯知不为”、“有客无知，唯知有家”、“有客无知，为性太质”等起句，也完全属于此类组诗的性质。

尤其值得一提的是，《击壤集》末卷收《首尾吟》135首，是邵雍诗歌中最具特色、最有代表性、一组中含量最多的组诗。下面选录三首为例：

尧夫非是爱吟诗，为见圣贤兴有时。日月星辰尧则了，江淮济禹平之。皇王帝伯经褒贬，雪月风花未品题。岂谓古人无阙典，尧夫非是爱吟诗。

尧夫非是爱吟诗，诗是尧夫鉴诚时。意浅不知多则惑，心灵须识动之微。行凶既有人诛戮，为善岂无天保持？读《易》不惟明祸福，尧夫非是爱吟诗。

尧夫非是爱吟诗，诗是尧夫爱物时。晓事情怀须洒落，出尘言语必新奇。山川秀拔宁无孕？天地精英自有归。粹气始能生粹物，尧夫非是爱吟诗。

从这三首诗的构成形式看，其特异之处在于，每首的首句与末句均为“尧夫非是爱吟诗”，即使本首内头尾相呼相应，又使一首与下一首之间连绵不绝地相衔相接，整体艺术效果较之前面所举的组诗则显得更为别致。而且，此组诗作居然有130余首之多，每首均含幽深的哲理韵味，不禁使人赞叹作者敏锐的诗思和深厚的理学功夫。

其五，诗歌题材广泛多样，佳作迭出。

大概心胸豁达、境界恢宏的诗人，目之所见、耳之所闻、心之所思，种种物情事故，皆可以随手拈来，赋之以理，敷以文采，衍为诗篇。邵雍正是这种有灵性的诗人。他作品的取材范围可谓至广至多，无所不及。略看《击壤集》中的诗题，我们便惊讶地发现，像《伤足》、《弄笔》、《试砚》、《不寝》、《辛酸》、《可惜》、《臂痛》、《人鬼》、《瓮

牖》、《费力》、《左衽》、《蠹书鱼》、《放小鱼》、《冬不出》、《君子饮酒》等名目皆可入题，则其它如“对花”、“观月”、“读书”、“论史”之题更是轻车熟路而随时可咏为佳构了。无怪乎作者在自叙自己的诗歌时这样说道：“尧夫吟，天下拙。来无时，去无节。如山川，行不彻。如江河，流不竭。如芝兰，香不歇。如萧韶，声不绝。也有花，也有雪。也有风，也有月。又温柔，又峻烈。又风流，又激切。”（《尧夫吟》）

其六，诗歌语言纯美自然，妙理横生。

正如前文引《尧夫吟》所云，作者自称其诗为“天下拙”，但却是“温柔”、“峻烈”、“风流”、“激切”兼而有之。然所谓“拙”者，平情体察，实是淳朴亲切、自然天真之谓。从上面举到的诸多诗例来看，不难感受到这一特色。我们不妨再看两首例子：

半记不记梦觉后，似愁无愁情倦时。拥衾侧卧未欲起，帘外落花撩乱飞。（《安乐窝》）

切玉如泥剑不虚，谁知世上有昆吾？能言未是真男子，善处方名大丈夫。士老林泉诚所愿，民填沟壑谅何辜？然非我事我心恻，珍重羲皇一卷书。（《感事吟》）

这两首，前者不乏“温柔”、“风流”之韵，后者则颇具“峻烈”、“激切”之气，可视为邵雍诗中刚、柔两种类型的不同代表。但在语言风格上，“拙”而纯美的显著特色则是一致的。

自然纯美的语言与精妙警策的理趣融为一体，是邵雍诗歌作品成功的重要因素。我们在他的作品中可以发现不少寓理深长的警句箴言，如：

宽则民慢，猛则民残。宽猛相济，其民自安。（《宽猛吟》）  
人有贤愚，事无巨细。得不艰难，失必容易。（《得失吟》）  
月明星自稀，日出月亦微。既有少正卯，岂无孔仲尼？

## 《日月吟》

安分身无辱，知几心自闲。虽居人世上，却是出人间。

## 《安分吟》

此种短诗，深含社会与人生哲理，在《击壤集》中可谓俯拾皆是，将之视为特殊的格言警句似亦未尝不可。同时，邵雍诗作中有相当数量的对句，写得十分精致而充满义理色彩，尤见警策意义。如：“须信画前原有《易》，自从删后更无《诗》。”这两句未见于《击壤集》，仅见于杨时《龟山集》中的《龟山语录》所引（其书引录时“须”作“谁”，“原”作“元”，今据《四库全书提要》转录）。两句充分反映了作者对《易》学与《诗》学的深刻认识，前句认为《周易》的卦画出现之前《易》理即已存在于宇宙间，后句认为孔子删定《诗经》305篇之后便没有比之更佳的古诗遗留在外了。其言外之意，实是将《易》学之精微及孔子删《诗》的重大贡献作了至为深入的概括。存于《击壤集》中的精美对句更是层出不穷，略举数例，如“秋月千山静，春华万木荣”（《百病吟》），“幽花浑在雾，残梦半随风”（《老翁吟》），“悟《易》观棋局，谈《诗》捻酒杯”（《天宫幽居即事》），“大字写诗夸壮健，小杯饮酒惜轻醇”（《安乐窝中吟》），“千里难逃两眼净，百年未见一人闲”（《闲适吟》），“柳梢借暖浑摇软，梅萼偷春半露红”（同前），“乐道襟怀忘检束，任真言语省思量”（《后园即事三首》），“闲为水竹云山主，静得风花雪月权”（《小车吟》）等，这些佳对不论是写景还是抒情，皆含有醇厚的哲理韵味，且在作者诗集中屡屡可见，这或许也是“邵康节体”诗歌颇为吸引人的重要原因之一吧！

显而易见，句式之变化错落、篇幅之长短不拘、同题异诗之迭出、绵延流贯之组诗、广泛多样之题材、纯美警策之语言，加上不泥于格律的随意与轻松，形成了“邵康节体”诗歌于平淡中见奇异的形式美。而作品中时时展露的哲理义蕴，则是其卓立于宋代诗歌之林的内在美，也是“邵康节体”诗歌的精神实质之所在。

## 二 超然无为中衍发的《易》理精神

诗歌固是以“情”、“志”为本，然于抒情言志之时若能演发出某些触动人心、有益于世的哲理意义，则显然又足以使作品别具一种格调，增添一番精神。

细心的读者在上文所引的许多诗例中，或许可以看出“邵雍节体”诗歌的哲理蕴蓄是以《易》理为其中心思想。《周易》冠居中国古代儒家的群经之首，为历代儒学之本，就邵雍的学养与思想观之，他在吟咏歌诗之际，情锺于《易》，志归于儒，实是非常自然的情况。他的《皇极经世》之作，便是他毕生潜心治《易》的重大成果，在中国《易》学史上极具影响。因此，在现实生活中，他善于用《易》学思想来观察宇宙、社会、历史、人生，主张超然无为、知几趋时，于是也就不自觉地在他的诗歌创作中不断衍发出特有的义蕴幽深的《易》理精神。

邵雍诗中《易》理精神的展示是多方面的，举其要者言之，可以从以下数端进行分析：

### （一）颂美《周易》，奉为必读的经典。

一个民族必有它特定的传统文化及举世推崇的经典著作。在中华民族的经典文化中，《周易》的地位特殊而崇高。邵雍是一个立身于儒学的纯学者，尤精于治《易》，于是，把《周易》视为人生必读的经典著作，对之倍加宏扬颂美，便成为他诗歌创作中时常体现的主题之一。如他的《观易吟》说道：

一物其来有一身，一身还有一乾坤。能知万物备于我，肯把三才别立根？天向一中分体用，人于心上起经纶。天人焉有两般义？道不虚行只在人。

诗中通过颂美《周易》的本质思想——“天地人”三才之道，揭示了

人类与大自然(天地乾坤)协和互通、相辅相承的奥妙关系,从而把领悟《易》学思想提高到人生至为崇高的境界来认识。再看他的《安乐窝中吟》之一写道:

安乐窝中事事无,唯存一卷伏羲书。倦时就枕不必睡,欢后携筇任所趋。准备点茶收露水,堤防合药种鱼苏。苟非先圣开蒙吝,几作人间浅丈夫。

作者隐居在“安乐窝”中,自称日日无事,唯有一部《周易》(伏羲书)却时刻不离身,疲倦时仍可以不睡而如饥似渴地研读,欢乐后仍不忘带着此书随身四处游历!其深爱尊崇之情,可谓无以复加。诗末甚至还发出这样的感叹:若非先代圣人用《周易》来开启后学的蒙稚狭隘之心,我生活在人间将几乎要成为一个庸俗无知的“浅丈夫”了!

在其他诗中,像“心善岂无天保持,读《易》不惟明祸福”(《首尾吟》)、“少日挂心唯帝典,老年留意只羲经”(《旋风吟二首》)的句子,亦颇常见而迭出,足以想见《周易》一书在作者心目中的地位之尊崇程度。

## (二) 礼赞伏羲,称扬《周易》的创作者。

旧传上古时代的伏羲(又称包牺、包羲、庖牺等)创作了八卦符号,又自重为六十四卦,成为《周易》一书的创始人。故后代学者凡言及《周易》创作历史的,必推始于伏羲。邵雍诗歌的中心思想既基于《易》理,对《周易》一书的创始人——伏羲遂也礼赞备至,时常形诸吟咏。如《筵年老逢春八首》之一的《美酒饮教微醉后》云:

瓮头喷液处,盏面起花时。有客来相访,通名曰伏羲。

家酿美酒是那样清醇,盏面起花是那样诱人,于酒酣微醉之时,大概诗人的心灵在超然升华,恍恍惚惚之间似乎与远古时代浑然沟

通，又似乎有一特别的贵客前来相访，他自我通报姓名说是“伏羲”！此诗的想象力显然是十分丰富的，竟可以在酒后与上古大圣人伏羲相交往，其奇异的意念完全打破了时空隔阂，思想的骏马在《易》学领域自由地驰骋。如果这首诗表现对伏羲的向往具有浪漫色彩，那么，下面一首（《首尾吟》之一）则颇具现实理念的意义：

尧夫非是爱吟诗，诗是尧夫用畜时。史籍始终明治乱，经书表里见安危。包羲可作三才主，孔子当为万世师。不止前言与往行，尧夫非是爱吟诗。

从这首诗里，我们看到的是作者对历史的认识和对历史人物的赞颂。所谓“包羲可作三才主”，即指明伏羲创立《周易》“天地人”三才之道的伟大贡献，而领悟、吸收、阐发伏羲创制的《周易》大旨则是作者“用畜”（积累并提高自己）之道的一方面重要体现。

### （三）吟咏太极，揭示先天之理。

太极者，两仪未判、万物未生之时的浑沌情态；先天者，本来固有、先于造物而存在的事情物理。太极之道、先天之理，是历代《易》学研究中的一个重要问题，也是邵雍诗歌中所时常涉及到的。我们看《冬至吟》一诗中这样写的：

冬至子之半，天心无改移。一阳初起处，万物未生时。玄酒味方淡，大音声正希。此言如不信，更请问包牺。

冬至，居夏历十一月“子”月之中，在二十四节气中配属《复》卦，即表示一阳来复、万物回苏之时特定的大自然状态——太极之道在这里起着十分重要的枢纽作用，《复》卦的《彖传》称“复其天地之心乎”即明此理。诗中所云“天心无改移”、“一阳初起处，万物未生时”及“玄酒”、“大音”，皆是围绕着“太极”的自然浑沌的一元之气在揭示其旨。故作者最后说，若不信此旨，就只好向古圣人“包牺”



请教了。关于直接抒发“先天”之理的诗,《击壤集》中也颇为多见。如:

若问先天一字无,后天方要着功夫。拔山盖世称才力,到此分毫强得乎? (《先天吟》)

先天事业有谁为? 为者如何告者谁? 若谓先天言可告,君臣父子外何归? 眼前伎俩人皆晓,心上功夫世莫如。天地与身皆易地,己身殊不异包牺。 (《先天吟》)

一片先天号太虚,当其无事见真腹。胸中美物肯自炫? 天下英才敢厚诬? 理顺是言皆可放,义安何地不能居? 直从宇泰收功后,始信人间有丈夫。 (《先天吟示邢和叔》)

“先天”之理在古人处世哲学上的对应点即是自然无为。邵雍原即超脱之人,自甘退隐,不求闻达,以“安乐窝”为居,一心研探天人之学,因此对《周易》“先天”理趣的考索自有其独到之处。从以上几首诗便可略见其一斑。

#### (四) 体物察理,开示阴阳之道。

《周易》哲学的根本原理,维系于阴阳之道。依据《易》学的理论思维,自从先天化育、太极演生之后,天地阴阳判然确立,大自然万物随之纷纷诞生并均赋有阴阳禀性,故《周易》的《系辞传》称“一阴一阳之谓道”,后来朱熹也说“盈乎天地之间,无非一阴一阳之理”(《朱子语类》)。邵雍诗中对阴阳之道的展示也是十分精粹的,而且与社会现实的沟连至为密切。如:

一气才分,两仪已备。圆者为天,方者为地。变化生成,动植类起。人在其间,最灵最贵。 (《观物吟》)

唯天有二气,一阴而一阳。阴毒产蛇蝎,阳和生鸾凤。安得蛇蝎死,不为人之殃! 安得凤凰生,长为国之祥! (《唯天有二气》)

这两首诗，一首揭示大自然阴阳二气区分之后，天地万物在变化中诞生成长，并说明在所有生物之中，人类是最为灵贵的。后一首则把阴阳之理引申到社会现实中去，认为阴毒之人心如蛇蝎，将为人间之祸殃；而阳和之人则性同凤凰，必带来国家的庆祥。类似这样把阴阳哲理引入人生社会而广泛发挥的诗其量尚多，如另一首《观物吟》说：

如鸾如凤，意思安详；所生之人，非忠则良。如鼠如雀，意思惊蹶。所生之人，不凶则恶。

此诗把忠良之人与凶恶之人相互比较对照，正邪立判，褒贬显明，事实上与邵雍所作的许多咏叹“君子”与“小人”的诗歌一样，也都可以视为阴阳哲理在人生物态中的延伸。

（五）评析乾坤，阐说诸卦理趣。

《周易》六十四卦中的《乾》、《坤》两卦，是最为典型的纯阳纯阴之卦，哲理意味最为深长。邵雍诗中对这两卦的评析往往颇见精切，如《乾坤吟》云：

用九见群龙，首能出庶物。用六利永贞，因乾以为利。四象以九成，遂为三十六；四象以六成，遂在二十四。如何九与六，能尽人间事！

《周易》以数字“九”代表阳，“六”代表阴。故《乾》卦有“用九”之辞，谓“见群龙无首吉”；《坤》卦有“用六”之辞，谓“利永贞”。九、六之数在“四象”（老阳、老阴、少阳、少阴）之中又属阴阳之极，其蓍筮之数分别为 36、24，其数交相为用，以成《易》象之种种变化，并可资以象征大自然及人类社会万事万物在发展变化中的吉凶利弊。事实上，九、六之大用，其本质即乾坤阴阳之理的玄妙所在，于现实生

活中的物态事理关系至大，故此诗末尾有“如何九与六，能尽人间事”之叹。这两首诗的《易》学内涵至强，俨然是对乾坤两“用”的学术诠释。《击壤集》中另有《乾坤吟》二首则较为通俗易懂：

意亦心所至，言须耳所闻。谁云天地外，别有好乾坤？  
道不远于人，乾坤只在身。谁能天地外，别去觅乾坤？

这里所咏叹的是乾坤之大道，亦即纯阳纯阴之理在人类自身的妙用，故谓“乾坤只在身”，而不在“天地外”。

对《乾》、《坤》两卦之外的六十二卦，《击壤集》中也常常咏及。如《日中吟》曰：

日中为噬嗑，交易是寻常。彼各不相识，何复更思量？

这是阐说《噬嗑》卦之理。此卦下震上离，象征“咬合”，其上卦离为日、为火，下卦震为雷、为动，恰如“日中”而集市兴动，且贸易交合与“咬合”之义相通，故《系辞下传》云：“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取之《噬嗑》。”此诗正是针对《系辞下传》这几句话而发，展示卦象与“日中”、“交易”两相妙合之理。又如《义利吟》曰：

贲于丘园，束帛戔戔。义既在前，利在其间。舍尔灵龟，归我朵颐。义既失之，利何能为？尚义必让，君子道长。尚利必争，小人道行。

此诗取《周易》中的《贲》、《颐》两卦之义，以分别说明“义”、“利”两种概念。《贲》卦象征“美饰”，九五爻辞云：“贲于丘园，束帛戔戔”，意思是“美饰在山丘园圃，持一束微薄的丝帛（礼聘贤士）”，颇有为装点他人而奉献自己，自己也终将获益之旨，故诗中谓“义既在前，

利在其间”。《颐》卦象征“颐养”，初九爻辞云“舍尔灵龟，观我朵颐，凶”，意思是“舍弃你灵龟般的美质，而观看我垂腮进食，有凶险”，颇有见利忘义，自取其祸之旨，故诗中谓“义既失之，利何能为”。通过发挥这两卦之旨，此诗最后得出全诗的哲理归宿：君子“尚义必让”，小人“尚利必争”，全诗的旨趣明朗而深刻。

《击壤集》中涉及《周易》卦象的诗歌甚多，如《安乐窝中一柱香》谓“中孚起信宁烦祷，无妄生灾未易穰”，用《中孚》、《无妄》两卦之象；《首尾吟》谓“火在内而刑寡妻，风行外而令庶黎”，用《家人》、《巽》两卦之象；又谓“时过犹能用归妹，物伤长惧入明夷”，用《归妹》、《明夷》两卦之象等即是。由于此类卦象入诗，使诗歌的旨趣与卦象的义理融为一体，显著地增强了邵雍诗歌哲理意义的深化。

#### （六）钩深索隐，推衍《易》道之精微。

《周易》的义理精深博大，凡自然哲学、社会哲学、人生哲学，皆与之相贯相通，并可资之以发挥推衍。邵雍以雄厚的《易》学功力，触情观物，吟咏所及，虽未必处处皆引据《易》辞卦语，然于写意抒情之际，每每钩深索隐，从广义上推衍《易》道的精密幽微之理。这类诗作，在《击壤集》中最为多见，几乎比比皆是。如《四者吟》写道：

目时然后视，耳时然后听。口时然后言，身时然后行。前  
不见厚禄，后不见重兵。权其义所在，安知利与名？

此即衍发《易》道中的“识时”、“随时”之理，指出人生一切言行视听皆能合乎其“时”，不强求，不妄为，则必能顺心遂意，安居无咎。又如《意外吟》云：

事出意外，人难智求。自非妄动，恶用多愁？既有误中，  
宁无暗投？能知此说，天下何忧？

此诗把人生有时遇到的意外挫折作了专题分析,与《周易》中的《无妄》卦所言“无妄之灾”的意义至相吻合,其哲理内含颇引人深思。

从邵雍的为人来看,他具有显著的超然无为、自适其乐的“知识”型品格,《击壤集》书后载一篇邢恕的《跋》说道:“其为人浑浑浩浩,简易较直,熏然太和,不名一体,足以想见乎尧舜之时。”以这种超脱潇洒的品格,加上他治学之深,研《易》之精,遂能使他的诗歌作品充满浓厚的哲学韵味,衍发出足以警醒世人的深刻的《易》理精神。

在中国诗歌发展史上,一位诗人能创造出一种独具风格的诗体,这无疑是值得赞叹和肯定的。“邵康节体”的最主要特色在于——形式上以轻松平淡见奇异,内容上以《易》理精神为中心。《四库全书提要》曾引朱国桢《涌幢小品》之语曰:“佛语衍为《寒山诗》,儒语衍为《击壤集》”,这一评价固有可取之处,然视《击壤集》诗歌理趣之湛然隽永,所含意蕴之精微警策,实较《寒山诗》高出非止一筹。邵雍曾自抒其咏诗之乐云:“击壤三千首,行窝二十家。乐天为事业,养志是生涯。”(《击壤集》)又云:“安乐窝中诗一编,自歌自咏自怡然。陶熔水石闲勋业,诠释风花静事权。意去乍乘千里马,兴来初上九重天。欢时更改三两字,醉后吟哦五六篇。直恐心通云外月,又疑身是洞中仙。银河汹涌翻晴浪,玉树查牙生紫烟。万物有情皆可状,百骸无病不能蠲。”(《安乐窝中诗一编》)这些都生动地展示了邵雍以怡然闲适之情吟诗自乐的情状。而尤为可贵的是,邵雍之诗不但寓理精深,而且绘景、写事、状物、抒情亦往往十分别致可观,遂使其诗虽多言理,却情志恢宏,意趣横生,颇具品味悠长的艺术魅力。

宋代在中国历史上本是一个理学昌盛的特殊时期,哲理诗的盛行与发展亦与时代风尚正相适应,就文学发展规律观之,则属于势所必然的情状,换言之——是诗歌在特定历史环境中发展的必然结果。论者诚有指摘宋人以文入诗、以理为诗之蔽,然平情而论,古代散文化的诗或哲理诗,毕竟也是一种不可缺少的诗歌类

式,其优秀之作亦不乏其数,应予以客观具体的分析和评价而未可一概厚非。对于被称为“邵康节体”的《击壤集》中的众多诗歌作品,由于其特异的艺术风格与精湛的哲学理趣的高度融合,我们似可称之为宋代哲理诗的一座奇峰,并且应该在今天的文学史研究领域给予正确的评价和一定的地位。

## 衍易理以成章

### ——论范仲淹赋作中的易学内涵

留意于中国文学史的人，一旦提起北宋的范仲淹（989—1052），总要想到他那篇脍炙人口的散文《岳阳楼记》，以及那两首在中国词史上具有举足轻重之地位的词作《渔家傲》（“塞下秋来风景异”）、《苏幕遮》（“碧云天，黄叶地”）。其实，范仲淹的文学成就是多方面的，今存《范文正公集》二十卷《别集》四卷，即收入他的各体诗文作品 475 篇。苏轼在《序》中，曾表露了对范仲淹崇高的人格境界及精湛的文学造诣的景仰叹佩之情，并以生于稍后之世而不及面聆其教诲引为毕生之憾。

倘若不对范仲淹的诗文作一番全面的研读，人们或许难以知晓：范仲淹还是一位中国赋史上值得一提的赋家。据《四部丛刊》本《范文正公集》，范仲淹共留下赋作 36 篇，其中古赋 3 篇，律赋 33 篇。就这一数量而言，其辞赋作品堪称颇为丰富。

宋代，是中国理学盛兴而文人的理性思维至为发达的时代。在辞赋创作领域，藉赋抒论、作赋寓理的情状十分多见。通览范仲淹的三十余篇赋作，我们不难发现，几乎篇篇皆是论说性、阐理性的作品。尤为令人惊叹的是，这些赋作在“论说”、“阐理”的过程中，又往往呈现出极为浓厚的《易》学思想的色彩，展示着作者的经学功底对其文学创作的直接影响。有鉴于此，本文即以范仲淹的赋为基本素材，探讨这些作品中所蕴蓄的《易》学内涵，并结合作者自身的学术修养而兼论导致这一文学现象之所以然。

## 一 以易为题，畅抒易理

范仲淹赋中，颇有直接以《周易》经传为题的作品，具有极突出的经学特色。此类作品有九篇，占其全部赋作的四分之一。其中有以六十四卦哲理为题的，如《蒙以养正赋》，述及《蒙》卦思想；《贤不家食赋》，言及《大畜》卦旨趣；《乾为金赋》，涉及《乾》卦的卦象；《天道益谦赋》，抒发《谦》卦的义理。此外，有以《易传》思想为题的，如《圣人大宝曰位赋》、《穷神知化赋》、《易兼三材赋》、《体仁足以长人赋》、《水火不相入而相资赋》，则分别推阐了《系辞传》、《文言传》、《说卦传》中的某些哲学理绪。

此类赋作，一方面是作者对《易》学理论的发挥，另一方面更是作者借此对自己所欲表现的作品主题思想的高度提炼。宋代文人长于理性思考，在其文学作品中往往体现出作者独到的哲学理念，范仲淹的赋作也是如此。以《蒙以养正赋》为例，该作属律赋，赋的主题即是八字韵脚“君子能以蒙养其正”，这正是《蒙》卦的卦旨所在。《蒙》卦以“山下出泉”为象，揭示“启蒙发智”的思想，认为事物于“蒙稚”之时当以正道启发养育之，其后才能向美好的前景不断发展，故该卦的《彖传》称“蒙以养正，圣功也”。范仲淹此赋的首韵、次韵曰：

蒙者处晦而弗曜，正者居中而弗群。守晦蒙而靡失，养中正而可分。处下韬光，允谓含章之士；居上弃智，斯为抱一之君。圣人以设彼《易》文，授诸君子。考其在《蒙》之象，得此养正之理。浑兮若浊，下民无得而称焉；闇然而彰，圣功亦在其中矣。

显然，范仲淹在这里所抒发的理趣，虽是对《蒙》卦大旨的阐述，却



更是他自己“韬光”、“含章”思想的流露。《蒙》卦所谓“蒙以养正”，指的是于“童蒙”之时即需以“正”为养，范仲淹所展示的则是“守晦蒙”而“养中正”，对《蒙》卦的本义事实上已经作了大幅度的发挥与转化，意在深化自己的思想主旨。这一点，在本赋的三、四韵两节中表现得更为明显：

是以不伐其善，罔耀其能；惟朴素而是守，又濬哲而曷矜？  
故知我者谓我愚不可及，不知我者谓我智不足称。务实去华，  
育德之方斯在；反听收视，养恬之义相应。故得悔吝不生，纯  
和自履。隐其明而若昧，保其终而如始。至贤者孟子，在养素  
而弗违；亚圣者颜生，信如愚而有以。

这里举孟子、颜回作为“育德”、“养恬”的古代典范，进一步揭示了作者“纯和自履”、“务实去华”的人格追求。于是作品沿此理绪，以“石蕴玉”、“蚌含珠”、“龙蛇处蛰”为喻，表达了君子当以“蒙正相养”的主题思想。甚至用老子“知白守黑”、箕子“用晦而明”的典故，强调了人类至为完美的“蒙养”之道。最后，在末韵中，作品又以精炼之语点明了这一主题：

适有修辞立诚，穷理尽性；常默默以存志，将乾乾而希圣。  
庶几进退之间，保君子之中正。

“君子”如何善保其“中正”美德？无非于“默默”中含章而存养其志，于“乾乾”中奋发而不断进取，知或进或退之旨，明守诚穷理之道——赋至于此，所谓“蒙以养正”的思想，似已抒发得颇为酣畅淋漓。而《蒙》卦本来的哲理内涵，也因作者的改造发挥，则更能切合于作品的主题脉络，从而更深刻地展示了作者在文学创作中颇为精到的理性思考。

在另一篇《天道益谦赋》中，范仲淹所表述的是“谦逊”品格之

可贵。《谦》卦，在《周易》六十四卦中是十分典型的一卦。其象取“地”在上、“山”在下，即以高山低藏于地中，象征君子的“谦虚”美德。故卦辞称：“谦，亨，君子有终。”《彖传》曰：“谦，亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”《大象传》亦曰：“地中有山，谦；君子以裒多益寡，称物平施。”范仲淹的《天道益谦赋》，正是以此卦的哲学思想为根柢，铺陈描述了“谦而有益”之道。此作也是律赋，作者于首韵开宗明义，点出万物因“谦”道而获益之“真筌”后，继而在二、三韵中写道：

原夫杳杳天枢，恢恢神造；损有余而必信，补不足而可考。是故君子法而为政，敦称物平施之心；圣人象以养民，行裒多益寡之道。岂不以谦者物之自损，益者时之与昌？龙蛇蟄而后震，草木落而还芳。于以见其物理，于以见其天常。月既亏而中盈，于时不昧；阳尽剥而来复，其义爰彰。

文中以龙蛇之“蟄而后震”、草木之“落而还芳”，以及月亮亏虚而后盈满，比喻“谦”德以“自损”为前提而后能“获益”的哲学内涵，允为确切精当。同时，把“谦”道的“损有余”而“补不足”的思想，上升为“君子”、“圣人”所当效法的“为政”、“养民”之大旨，这无疑是《谦》卦《大象传》“裒多益寡，称物平施”的精神所在，是大自然与人类社会“物理”、“天常”之所必然，也是作者所高度重视的“谦”道之政治作用。于是，作品再度强调万物“苟守之以谦，必受之以益”的客观规律，并在第五韵中又作了十分生动的比喻：

处幽晦者日星必照，在焦枯者雨露必霑。取类而言，如江海之润下；殊途同致，若鬼神之福谦。

暂处“幽晦”之地必有天日普照之时，退居“焦枯”之境必有雨露滋

润之日，凡此所喻，皆契于“谦退”之旨。而“江海润下”、“鬼神福谦”，则又是因谦退而受益的形象写照。这种比喻与写照，适与下文“高者抑而下者举，一气无私；往者屈而来者伸，万灵何遁”的理趣相互映衬。作品的结尾，作者则直接把对“谦”道的赞美转化为对“我后”（当代君主）应以“谦”为治民之本的政治理想的期盼。文末两句所谓“贵退让而黜骄盈，得天道益谦之义”，便是这一政治理想的集中体现。

范仲淹以《易》为题的赋作，往往都含藏着两方面理绪：一方面对《周易》的哲理作了不同程度的发挥与拓展，以深化作品的主题思想；另一方面在铺陈《易》理、推衍主题的同时，寄托作者颇具感情色彩的政治追求或理想。由此观之，研读范仲淹的此类赋作，我们既可以探索他的《易》学观点，又可以借此理解他于特定的时代中所持的政治主张，从而便可更加全面地把握他文学成就的多层次内涵与创获。

## 二 融汇易辞，贯通文义

范仲淹的不少赋，尽管并未以《易》命题，但在字里行间，在文章脉络的衍贯舒展过程中，亦常常融合申汇了《周易》经传的警策性词语，或十分自然地穿插抒发了《周易》经传的哲理义蕴，为作品内容增强了表现力或提高了生动性。这一现象，在范仲淹的赋作中可谓比比皆是。以下略举数例为证：

如《老人星赋》，这是一篇以“明星有灿，万寿无疆”为韵脚的律赋，歌颂人间的寿星，将之视为国之祥瑞。赋中第三韵有“南郊享处，能无鼓缶之歌”两句，即用《周易》中的《离》卦之典。《离》卦为《周易》上经的最后一卦，以两“日”（太阳）迭连升起为象，揭示事物的“附着”之理。九三爻辞云：“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。”意思是：太阳将落，垂垂附丽在西天，此时要是不敲起缶器、怡然作歌自乐，必将导致老暮穷衰的嗟叹，有凶险。爻义表明

事物于衰老之时应当安然颐养、恬然自乐，才能合乎规律地附着于特定的生存环境。《老人星赋》是歌颂寿星，以描述老人晚年的安乐生活为主旨，故其所用“能无鼓缶之歌”的典故，实能展示在国泰民安的社会背景下，老年人老有所安、老有所乐的情状，对于增强作品思想内容的表现颇有点睛添彩之效。

《水车赋》，亦为律赋，韵脚为“如岁大旱，汝为霖雨”，全文颇有拟人化的品调，表现遭逢旱年时“水车”济灾惠民的重大功用。赋中写及灾年久旱的情状时，谓：“何密云不雨兮，若焚若灼；而大田多稼兮，如渴如饥。”所言“密云不雨”，是引用《周易》的《小畜》卦的卦辞之文。又叙及水车汲水灌田的景象时，谓：“是车也，匪疾匪徐；彼水也，突如来如。”所言“突如来如”，则引用《周易》的《离》卦九四爻辞之文。这两处所引《易》辞，前者“密云不雨”，原以浓云密布却不降雨，喻示《小畜》卦“以阴畜阳”不可过甚之旨，而范仲淹乃用以形容久旱无雨；后者“突如来如”，在《离》卦九四爻辞中原作“突如其来如”，本以朝霞突喷即消，喻指九四急于“附着”却难以遂愿的义旨，而范仲淹乃用以描述“水车”引水灌田时的迅速畅达且令人欣喜之状。显然，作者如此应用《易》辞典语，使作品的铺写语言颇致形象生动。

《明堂赋》是一篇古赋，赞颂古代朝廷宫室规模之壮美。其中有“嚮明者盖取诸离，观光者则受之以晋”两句，既综合采用了《系辞传》、《序卦传》的句式，又抒发了《离》卦、《晋》卦的理趣。前句“嚮明者盖取诸离”，写古代“明堂”坐北朝南、面向光明的景象——“离”卦在八卦的“后天方位”中居南方、为光明之方，颇含“嚮明”之旨；《系辞下传》于“观象制器”十三卦中皆用“盖取诸”的句式；此即范仲淹本句寓意之所由出。后句“观光者则受之以晋”，写古代“明堂”备受瞻仰、辉煌灿烂的景象——《晋》卦的卦象是“坤下离上”，为太阳升于地上的象征，颇合“观光”之状；而《序卦传》在论述六十四卦相承之序时皆用“受之以”的句式；此亦范仲淹撰写该句之所本。仅从这短短的两句，我们便可看出范仲淹赋作中“融汇易辞”

之际，所包容的经典含量之丰富。

至若《老子犹龙赋》，更是多番运用了《周易》中有关龙的描述，使作品显得极为生动活泼。此赋也是一篇律赋，其八字韵脚作“玄圣之德，通变如此”，表明作品的大旨在于以“龙”为喻，称颂老子的“通变”思想。赋题“老子犹龙”，本于孔子之说。据《史记·老子列传》记载，孔子曾告诉弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪？”这是范仲淹此赋篇题出典所在。全赋八韵，引用《易》辞便出现了六次：

其一，“宣尼之启述嘉言，发挥至圣；谓此真宗之德，若彼时乘之性。”（第二韵）这是说明“老子犹龙”之说，源于孔子对老子“真宗之德”称颂赞美的“嘉言”。所云“时乘之性”，即“龙之性”，语出《周易》的《乾》卦《彖传》“时乘六龙以禦天”（该卦《文言传》语同），本义是喻指《乾》卦的六个阳爻犹如乘着六条巨龙驾驭大自然，以明阳刚之气的重大作用。范仲淹则以“时乘”一词指代“龙”，极见典雅。

其二，“知雄守雌，宛讶存身之际；绝圣弃智，潜疑勿用之时。”（第三韵）此言老子“知雄守雌”、“绝圣弃智”的思想，与《周易》中《乾》卦初九爻“勿用”的义理适可对照。《乾》卦初九爻辞称“潜龙勿用”，意指该爻阳刚之气初萌而尚微弱，当如潜伏的巨龙一样深藏而“勿用”。范仲淹引此以喻老子的“无为”思想，至为贴切。

其三，“至圣难偕，玄功莫极。知止而过亢何有？善行而在田可则。”（第四韵）此言老子的思想境界是常人难以达到的：他有“知止”之念，便不至于“过亢”；他有“善行”之道，便能把握“在田”的准则。“过亢”、“在田”二语，分别出自《周易》的《乾》卦上九、九二爻辞。上九谓“亢龙有悔”，指该爻阳刚之气过甚，犹如巨龙高飞穷极，终将有所悔恨；九二谓“见龙在田，利见大人”，指该爻阳刚之气渐增，恰到好处，犹如巨龙出现田间，利于“大人”稳步发展。范仲淹引此称扬老子有龙一样既“知止”、又“善行”的美德，颇可契合。

其四，“流沙西去，曾无战野之虞；紫气东来，实有召云之德。”

(第四韵)这是描述老子飘然出关的故实,以“无为”之道而显示超然物外的情操。所谓“战野”,语出《周易》的《坤》卦上六爻辞“龙战于野,其血玄黄”。其义指该爻阴柔之气盛极而返阳,犹如巨龙交战于原野,流出玄黄交错之血,喻示“柔”德至极必反之理。范仲淹借此说明老子因恬澹超脱故能“无虞”,实甚允当。

其五,“大道卷舒,非龙何如?言豹隐者,胡能比矣!称虎变者,近可方诸。”(第七韵)此言老子之“道”立足于“通变”而“卷舒”无常,与“龙”的变化精神适可相称;非“豹隐”式的伏处山林可比,唯“虎变”式的奋然变革略可相近。“虎变”之语,本之《周易》的《革》卦九五爻辞。其辞曰“大人虎变,未占有孚”,指九五当“革”之时,阳刚中正而居尊位,犹如“大人”像猛虎一样推行变革,必能昭显诚信之德。范仲淹用此来比衬老子哲学的“变化”之旨,亦颇可取。

其六,“故能作大匠之宗师,阐无为之妙旨。惟尊道而贵德,自返古而复始。比于或跃之灵,荡荡乎其圣如此。”(第八韵)这是全赋的结语,极称老子“无为”与“返朴归真”思想之理趣,并以“或跃之灵”作为老子形象的定评。所谓“或跃之灵”,亦即“龙”的代名词。《周易》的《乾》卦九四爻辞谓“或跃在渊”,言九四阳气渐进,似若巨龙之体,在渊边审时度势,待机奋进。范仲淹以《乾》卦九四的“或跃”之龙,描摹老子的“通变”形象,既于全赋之末点题,又符合作品所欲表现的对象之本质特征,诚属妙笔。

以上数例,仅是略举较为典型者为之叙说。事实上,在范仲淹的赋作中,像这样融汇《易》辞以贯通文义的现象,其出现频率之高,几乎触目可见。此类情状,全然显示了作者对《周易》典语应用自如的熟练程度,其文学功效则体现于极大地增强了作品的精粹性及思想内容的表现力。

### 三 作赋宗经,文章正轨

中国古代经学对文学的影响是十分巨大的。就群经自身的内

容而论,其皆为前圣精要典切的不刊之至言,故先儒无不将之视为最典范雅致的“文学”作品,历代文人亦无不受到经典之学最深刻的熏染陶冶。因此,自西汉“经术”产生、发展之后,中国两千多年古代文学的总体格局中,浩如烟海的古代文学作品所遗存的难以磨灭的“经学”的烙印,是今天的文学史研究者不应忽视、不可忽略的具有至为明朗规律性的文学现象。

刘勰《文心雕龙》有“宗经”之篇,曾国藩谓“经为文始”,先师黄寿祺教授《群经要略》则统而论曰:“文必宗经,经为文始”。此等论断,显然是通过对文学史的全面考察而得出的。范仲淹作为北宋的一位文学名匠,我们从他的文学作品中,亦切实感受到经学的强烈而直接的影响作用。尤其读到他的赋作之后,人们更将体会到这些作品所客观显露的《易》学内涵之浓厚。究其所以然,中国古代文人的“文学基因”中固有的“宗经”意识,或者说,古代经学对文学创作的深切入微的影响,似可视为这一文学现象的根本原因。

若再细究其个体因素,我们又可以发现范仲淹具有颇为深厚的《易》学修养。从《范文正公集》中,我们看到他的两篇论《易》力作:一是阐发《周易》六十四卦经旨的《易义》,二是衍述《乾》卦《文言传》关于“元亨利贞”之旨的《四德说》。于是乎,范仲淹赋作之深具《易》学内涵,便令人更加容易理解了。这里,我们不妨以范仲淹的两篇直接涉及《周易》中《乾》卦哲理的赋——《乾为金赋》、《体仁足以长人赋》——为例,试看其所铺叙的内容与他的《易》学论著的内在关联:

《乾为金赋》,为律赋,韵取“刚健纯粹,其象金也”。全文揭示“乾”卦以“金”为象征物的寓意所在,通过赞美《乾》卦的“刚健”精神、“金”的“纯粹”气质,表明统御天下的“君主”所应当具备的美德。其篇首数韵曰:

大哉乾阳,禀乎至刚。统于天而不息,取诸金而可方。外著元亨,想有英而可覩;中含变化,知从革之靡常。原夫圣人

之作《易》也，八卦成文，百代为宪；索隐而神道可极，取象而物形何遁？立夫乾也，所以体乎高明；为彼金焉，所以尚乎刚健。观其爻系斯著，拟议有伦。此则端四德而成象，彼则列五行而效珍。非同体于焕耀，实比德于贞纯。

这里实已将《乾》卦义理的“刚健”内涵，“金”之为物的“贞纯”义蕴，乃至卦中“四德”的象喻旨趣，衍述得颇有条秩。试观范仲淹的《易》学专论，其《易义》开篇论《乾》卦一节云：“乾上乾下，内外中正，圣人之德位乎天之时也”、“圣人之德居乎诚而不迁”、“圣人之位行乎道而不息”。另一篇《四德说》论及《乾》卦的“贞”德时亦云：“夫贞者何也？道之守者也。于天为行健，于地为厚载，于人为正直、为忠毅，于国为典则、为权衡，于家为男女正位、为长子主器，于物为金玉、为解豸。其迹异，其道同。统而言之，则事之幹也。”读到这些对《乾》卦哲理的专门论说，再对照前文所引《乾为金赋》对《乾》卦喻义的颂美，令人感受到作者的《易》学根基，实属其赋作中具有浓厚《易》学内涵的极为重要的经学前提。

《体仁足以长人赋》，亦为律赋，其韵脚为“君体仁道，随彼尊仰”，也是针对《乾》卦而作的。《乾》卦《文言传》释该卦“元亨利贞”这“四德”中的首德“元”时说：“元者，善之长也”，“君子体仁足以长人”，即谓《乾》卦的“元始”之德是众善的尊长，君子以“仁心”为体便足以作人之尊长。范仲淹此赋即是以《文言传》这一阐说为本，抒发“君主”应当“体仁道”的宗旨，使作品的思想凭依于《文言传》的哲理而得以升华。其赋的前三韵称：

圣人受天命，体乾文；既克仁而是务，遂长人而不群。法元善之功，可处域中之大；奉博施之德，宜为天下之君。原夫《易》象洞分，乾元光启。谓元之德也，莫大乎始生之道；生之善也，莫若夫至仁之体。所以法而用也，既不由幹事之贞；体以长焉，又不预亨嘉之礼。君子乃时法斯道，力行乎仁。俾刚



健之克著，致恻隐以昭陈。敦惠爱以为心，首出庶物；得慈和而示化，利见大人。

文中把“体仁”之德、“长人”之道、“博施”之心，作了充分铺陈。其下乃转入对位居“大宝”的君主品德作出全面展示，认为“君非仁则曷享于推载”，惟有“体仁”才足以“首四德以居斯，冠兆人而在彼”，最后在文末提出“所以吾皇体斯道而御寰中，故是尊而是仰”，拳拳忠君爱民之心，溢于言表。通观全赋，可谓始终围绕着《乾》卦“四德”中居首的“元”德，铺叙其所包涵的“体仁”之旨。我们再寻检范仲淹的论《易》著述《四德说》，发现其中论述《乾》卦“四德”的“元”德时，作者这样写道：“元者何也？道之纯者也。于乾为资始，于坤为发生，于人为温良、为乐善、为好生，于国为行庆、为刑措，于家为父慈、为子孝、为嘉穀、为四灵。其迹异，其道同。统而言之，则善之长也。”又曰：“尧舜率天下以仁，乾元之君也。”又曰：“处必亲仁，元之基也。”凡此所论，皆体现范仲淹颇为精湛的《易》学观点。与上引《体仁足以长人赋》相比照，我们显然感受到，范仲淹的赋作之所以厚实而富于理绪，之所以颇具《易》学思想，与他扎实的治《易》学养应是息息相关的。换言之，若没有深厚的经学根基，尤其是独具创获的《易》学根基，范仲淹是无法写出具有如此丰富的《易》学内涵的辞赋作品的。

当然，以范仲淹个人的学术修养，其文学作品中具有《易》学内涵者，固不止于他的赋作，他的诗歌、散文作品事实上也存在同样的现象，只是其赋作表现得更为突出罢了。倘就群经之学的影响来看，则范仲淹的众多作品亦不仅仅受到《周易》的影响，像《诗》、《书》、《礼》、《春秋》等经典之学的学术印记，往往也十分明显地钤留在他各类文体的文学作品中，这一点，允非本文所能尽为涵盖，故且留待他日再作深入探讨。

综而论之，透过范仲淹赋作中的《易》学内涵，我们似可进一步全面思考中国文学史上经学影响于文学创作这一颇具普遍意义的

文学规律。对此规律的研讨,似乎在某种程度上也将有益于今天的文学艺术创作——足可促使今天的作者意识到,当代不少题材(体裁)的文艺作品,于特定层面增厚其必须具备的传统(或民族)文化底蕴的不可或缺性。

## 观物取象是艺术思维的滥觞

《周易》，是中国古代第一部具有完整体系的哲学著作。

商末周初之际，作为一个巨大变革的时期，中国奴隶社会正向封建社会演进<sup>①</sup>。《周易》哲学出现于此时，其阴阳变化、革故鼎新的学说，与之正相适应。数千年来，学者研《易》而汇成“易学”巨流，显示着这一古老著作所产生的深远影响。毋庸置疑，站在今天的时代高度，我们要看到《周易》哲学中固然含有某些有待商榷的今人尚未能一致接受的思想内容，但又要注意其中含藏着许多不可忽视的精华。《周易》的美学思想，便是值得我们探讨的一项内容。这里，试图将“观物取象”<sup>②</sup>与艺术思维联系起来考察，在涉及《周易》美学思想的一些问题中，窥其一斑。

或许有人会提出疑问——《周易》既是一部哲学著作，又如何能够从中觅出“艺术思维”的成份来呢？其实，在先秦时代，文史哲本无明确分别，以哲学为主体的著作中往往掺合着某些颇有价值的文艺思想。《周易》哲学所涉及的领域又至为广大，作为《周易》哲理中十分突出的“观物取象”之旨，其所潜藏的与后代的“艺术思维”颇可相通的因素，事实上是一种客观的存在。探讨这一问题，似乎对理解今天的艺术思维也将带来某些有益的启迪。

**一、艺术思维和“观物取象”是两个不同的概念，但它们有一个共同点：对现实的不可缺少的依赖。这是本文论述的出发点。**

---

① 中国古代史分期问题，史学界尚无定论，本文同意范文澜的观点（见范著《中国通史》第一编三章）。

② 任继愈主编《中国哲学史》，概括《周易》哲学思想的基本内容为三方面，其一为“观物取象的观念”，今从美学思想的角度分析这一问题。

艺术思维,是文学艺术创作者认识现实和反映现实的主要的思维形式,或谓“形象思维”。作为一种独特的不脱离形象和情感的思维,它除了遵循从感性到理性的思维的一般规律外,还有其特殊的规律:艺术思维的全过程,始终伴随着具体的形象,伴随着作家的想象、联想、幻想,伴随着强烈的感情和鲜明的思想倾向。这是文艺创作的一条基本规律。

《周易》时代,当然不可能存在“艺术思维”这一概念。但,江河之源,始于滥觞,从《周易》的“观物取象”,不能不令人想到“艺术思维”在三千年前的胚胎、萌芽状态。

什么是“观物取象”呢?《易·系辞》说得十分明白:

古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。

如果把其中神化包牺(伏羲)的内容剔去,上述引文所阐析的便是古人从观察万物到制成八卦的整个思维过程:“仰观俯察”、“近取诸身,远取诸物”,即是拟取自然界或人类社会生活中的种种现象,概括于八卦之中,以体现当时人们对宇宙间事物的认识(引文仅言及仰观俯察以成八卦,事实上,这一问题非止体现于八卦之制成,其上有阴、阳概念之产生,其下有卦爻辞之创作,无不缘于“观物取象”,详见下文)。所谓“观”与“取”,是这一思维过程的两个阶段:所“观”之“物”,乃是自然、生活中的具体事物;所“取”之“象”,则是模拟这些具体事物成为有象征意义的“易象”。因此,《易·系辞》对“象”的解释是:

圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。

当然,“易象”这一概念,十分复杂,历代易学家各有不同的理解<sup>①</sup>,但其最初意义、基本特征,不外乎上文所包含的:一、来自于具体事物;二、具有象征意义。那么,我们可以对“观物取象”作这样的理解:它是古人在创作《周易》的过程中所遵循的思维形式,这一思维形式包括,通过对人类周围种种具体事物的直接观察,客观地拟取某些物象,创作为《周易》之“象”,而“易象”直感的象征意义所显示的哲理,便是这一思维过程的最终目的。

显而易见,“观物取象”与艺术思维是两个不同的概念。但我们只要把这两个概念的具体内容略加对照,就不难看出,两者不但都属于思维形式的范畴,而且,还有一个十分重要的共同点:对现实的不可缺少的依赖——离开了生活形象,艺术思维无法进行;离开了具体物象,“观物取象”亦无从展开——这是本文把两者联系起来考察的基本出发点。

但是,简单的对照远不足以说明“观物取象”为艺术思维“滥觞”之所以然。下面分别从不同的角度再加细叙:说明“观物取象”贯穿于《周易》创作的全过程;说明“观物取象”和艺术思维既有区别又相契合的微妙关系;说明“观物取象”在卦爻辞创作中的体现。

## 二、“观物取象”作为思维形式,贯穿于《周易》创作的全过程。

《周易》的创作过程,经历了三个阶段:阴、阳概念的产生;八卦的创立;重卦并制成卦爻辞。“观物取象”这一思维形式在《周易》创作中的体现,上可以溯及阴、阳概念的形成,下可以推至重卦与卦爻辞的写作,即贯穿于《周易》的整个创作过程。

<sup>①</sup> 孔颖达《周易正义》对《系辞》“易有四象”引了三家说法,均有不同理解。又黄宗羲著《易学象数论》六卷,《四库提要》指出黄著“……大旨谓圣人以象示人,有八卦之象,六爻之象,象形之象,爻位之象,反对之象,方位之象,互体之象,七者备而象穷矣。后儒之为伪象者,纳甲也,动爻也,卦变也,先天也。四者杂而七者晦矣。故是编崇七象而斥四象,而七者之中又必求其合于古,以辨象学之伪。”此亦解象之一说。

首先,我们追溯到阴、阳概念的最初形成。十分明显,无论是后来的八卦或六十四卦,都是由阴(一一)、阳两画(一)组合成的,所以,叙及《周易》的创作,我们不得不从这两种基本符号谈起。阴、阳概念的形成,是古代人们通过对宇宙万物矛盾现象的直接观察得出的。“盈乎天地之间无非一阴一阳之理”(《朱子大全·易纲领》),在古人眼中,天地、男女、昼夜、炎凉、上下、胜负……几乎生活环境中的一切现象都体现着普遍的、相互对立的矛盾。根据这种直感的、朴素的观察方式,古人把宇宙间变化万端、纷纭复杂的事物分为阴、阳两大类,用两种符号表示:阴物为(一一),阳物为(一)。于是,形成了阴、阳概念。为什么古人用这两种符号(而不是用别的符号)来象征呢?人们曾作过各种猜测,如郭沫若认为这两种符号是男女生殖器的象征,高亨认为是古代用于占筮的两种竹节的象形<sup>①</sup>,等等,见仁见智,皆可并存。但有一点是人所公认的:阴阳概念的形成,本于古人对自然万物的“仰观俯察”,而这两个概念诞生之始,就象征着广泛的相互对立的种种物象。

在这基础上,古人以阴、阳符号为“画”,每三画迭成一卦,出现了八卦(《周易》称为“经卦”)。八卦的取象,已经从阴阳二画对事物的广泛象征,发展到针对自然界八种基本物质的具体象征。这八种基本物质是:天、地、雷、风、水、火、山、泽。其卦名、卦形、象征物的对应关系,可列表如下:

卦名	卦形	象征
乾	三	天

<sup>①</sup> 郭说见《中国古代社会研究》,高说见《周易杂论》。另有八卦为龟卜兆纹所演化、八卦导源于象形文字诸说,见《历史语言研究所集刊》(第1本第1分,第27本)、《先秦经籍考》(江侠庵编译)等资料。

卦名	卦形	象征
坤	☷	地
震	☳	雷
巽	☴	风
坎	☵	水
离	☲	火
艮	☶	山
兑	☱	泽

上表是依据《说卦》的叙述而制。那么,既然八卦取象于这八种基本物质,则其象征性应当是有客观依据的(即基于对自然万物细致、全面的观察,摄取出这八种物象,分别以不同的卦形模拟之),并非纯粹“出于作卦者机械的主观安排”。<sup>①</sup> 为了说明这一问题,我们不妨对八卦取象的依据作出初步的推测,亦与卦名、卦形相应而列表如次:

卦名	卦形	取象之客观依据
乾	☰	迭三阳,象征阳气上升而为天。《淮南子·天文训》谓:“宇宙生气,气有涯垠,清阳者薄靡而为天。”
坤	☷	迭三阴,象征阴气下聚而为地。《黄帝素问》谓“积阴为地,故地者浊阴也。”
震	☳	上两阴下降,下一阳上升,象征阴阳冲突,暴发为雷。《淮南子·地形训》谓“阴阳相薄为雷”是也。

<sup>①</sup> 高亨《周易杂论》认为“乾”、“坤”象征天、地,有客观依据,而其它六卦“没有客观依据,不合逻辑法则”、“都是出于作卦者机械的主观安排”。这里提出不同看法。

卦名	卦形	取象之客观依据
巽	☴	二阳升腾于一阴之上。《庄子》谓“大块噫气，其名为风”。故陆绩谓“风，土气也”。陆绩又谓“巽，坤之所生”。坤为土，巽二阳动上，一阴静下，像地上阳气流动。故为风。
坎	☵	上下为阴，中蓄一阳，象征水以阴为表，内中却蕴藏着阳质。故宋衷谓：“坎，阳在中，内光明，有似于水。”《说文》谓水：“象众水并流，中有微阳之气。”如水之浇滋、饮用，无不产生热量。现代科学证明，水分子中含有一个氧原子和两个氢原子；氢、氧者，可燃、助燃之物也。
离	☲	上下为阳，中蓄一阴，象征火以阳为表，故崔憬云：“取卦阳在外，象火之外照也。”内中却蕴藏着阴质，如火之燃烧，无不伴随着其中水气的散发，《淮南子·说林训》谓“火中有水”是也。
艮	☶	上为阳，二阴蓄其下，象征石凝为山。《春秋说题辞》云：“阴含阳，故石凝为山。”艮二阴含一阳，即石凝为山之象也。其下却藏有大量阴气，如崇山峻岭，草木兴旺，是为阴之滋养，故《春秋说题辞》又云：“山之谓为言宜也，含泽布气调五神也。”
兑	☱	上为阴，二阳蓄其下，象征泽为阴湿之所。宋衷云：“阴在上，令下湿，故为泽。”其说是也。其下却藏有大量阳气，如茫茫沼泽，水居泽面，热气却蓄于泽下。

当然，由于时代久远，上述对古人取象依据的说明，只能是一种推测。应当指出，古人在“观”与“取”的思维过程中，其认识受着时代的局限，他们只能以朴素唯物观为思维基础，从直感出发，因此，有些认识在今天看来是缺乏科学性的，比如“阳气上聚为天”、“阴气下凝为地”这种天体观，显然是相当幼稚，那么，“取象”的客观依据（即使无法精确地了解），抑或在当时就兼有些牵强与臆测的因素，则除了说明古代的朴素唯物观不可避免地掺杂着唯心的成份之外，是不足为奇的。

此后，八卦两两相重，出现了《周易》六十四卦（《周礼》称为“别卦”），再后来又产生了解说这些卦形的卦爻辞。此时，一部《周易》哲学已趋成熟，时约公元前 11 世纪的商周之际。

先从新创的卦形看，六十四卦及每卦中的六爻，也同样都是作



者遵循“观物取象”思维形式的产物。例如，䷢为《晋》卦（“晋”的意思是“上升”），卦形是坤下离上（地在下，火在上），拟取太阳从东方大地升起这一物象，说明事物处于欣欣向上之时；与之相对的，䷣为《明夷》卦（“明夷”意为“光明殒灭”），卦形是离下坤上（火在下，地在上），拟取太阳从西方大地落下这一物象，说明事物从光明转向昏暗。很明显，它们都以拟取物象来阐明事理。此外，六十四卦中的每一爻，也各具其象。如《乾》卦䷀，似乎是由完全相同的六个阳爻组成，其实每爻各自象征着不同的物象，以上下两爻为例：下爻（初九）“一”，爻辞曰：“潜龙勿用”，拟取的是一条潜伏着、养精蓄锐的龙的形象，说明新生事物在崛起之初，由于条件尚未成熟，必须蓄备力量，待时而动；上爻（上九）“一”，爻辞曰：“亢龙有悔”，以一条激昂飞腾而飞得太高太猛的龙的形象，说明事物的发展超过一定限度，必然走向反面，出现挫折。显然，这些都是摄取传说中龙的不同形象，来说明人们对社会现象与事物的认识。<sup>①</sup>

在六十四卦卦形之下附写一些言辞，便是今天《周易》中的卦爻辞。卦爻辞的出现有两大意义：一、使《周易》成为图形与文字有机结合的一部特殊的哲学著作；二、使“易象”从直感的形象发展用文字表达的带有文学性的形象。浑而言之，卦爻辞是阐释卦形、剖析易理的文字；分而言之，卦辞就全卦而发，爻辞是依卦中六爻而言。故每卦有一条卦辞、六条爻辞。从卦爻辞的具体内容看，皆是叙述社会、生活、自然的各方面现象，用以表明卦、爻的含义。由于文字表述的具体性，卦爻辞所创造的“象”可以发微申意，使卦形与爻形内涵的象征性更为鲜明、生动。如上文所引《乾》卦的两爻，通过“潜龙勿用”、“亢龙有悔”这些具体文辞的形象表达，使这两爻的象征意义突出地显示出来了。通观《周易》六十四卦卦辞、三百八十四爻爻辞，无不立足于对各种事物、现象的描述，所取之材料

<sup>①</sup> 六十四卦各卦的每一爻又涵“数”与“爻位”，如“九”、“六”为其“数”，初、二、三、四、五、上为其“位”，因与本文无关，故不赘述。

有神话故事,有历史故事,有自然现象,有生活现象,……而“观物取象”这一思维形式在卦爻辞创作中的体现,就其本身内容看,已经较先前有了不可忽视的跃进,这一点,本文第四部分将再专节叙及。

从阴、阳概念始,到八卦形成,到六十四卦创立、卦爻辞制作这一系列过程,表明了创造《周易》的古人,通过对整个社会、自然的长期观察,经历了漫长的岁月和集体的努力,在摄取种种物象的基础上,创作成了这部古老的哲学著作。虽然《周易》“观物取象”的范围十分广泛,但由于它所模拟的对象多是生活中可察、可见、可闻之物,所以在《周易》时代,“易象”并不像今天这样令人费解,而是一种较为普遍的知识,尤其是当时的卜筮者和学者们对这些“易象”更为熟悉,见卦形随即知其象。宋林光世《水村易镜》云:

古之君子,天地、日明、星辰、阴阳造化、鸟兽草木无所不知,不必读卦辞、爻辞,眼前皆自然之易也。世道衰微,《易》象几废,孔圣惧焉,于是作大象、小象、又作系辞,……令天下后世皆知此象自仰观俯察而得也。

水村所谓“古之君子”,殆即指当时的卜筮者和学者们,其言不免流于浮夸,而其指出作《易传》者欲令人知《易》象均从仰观俯察而得,则不违情实。

通过上面的初步分析,我们不难看出“观物取象”是贯穿于《周易》创作全过程的思维形式。遵循这一思维形式所进行的思维活动,不同于一般的从概念到概念的抽象思维,而是从观察自然与生活现象出发,拟取具体的事物,来表达古代人们的哲学观念。显然,从《周易》创作的全过程看,这一思维形式的一系列活动,始终伴随着事物的形象。这是我们把“观物取象”称为艺术思维的“滥觞”阶段的重要依据之一。

三、“观物取象”与艺术思维既有相契之处，又有本质区别，这恰是“滥觞”阶段的特点。

“观物取象”与今天的艺术思维又有显著的不同，其主要区别在于：艺术思维的“形象”，含生活真实的形象与艺术真实的形象两个阶段，即作家通过深入体验生活，对生活现象进行去粗取精，去伪存真的分析、选择、提炼、加工，结合种种艺术手段，最后塑造出高于生活的血肉丰满的艺术典型；而《周易》的“观物取象”，一般只是通过对自然、生活现象的观察、比较、分析，摄取那些与卦形相契合的事物，进行客观的模拟，创造出有象征意义的“易象”，最后达到用形象阐明《易》理的目的。虽然两者在基于对现实的观察这一点是一致的，但对现实材料的锤炼程度和达到的目的是不同的，那么，对《周易》中表示象征意义的“易象”，则不能简单地视同艺术思维中的“形象”。这就是“观物取象”与艺术思维的本质区别。但是，事物不可一概而论，《周易》的“象”又是一个复杂的概念，它可以表示“经卦”（八卦）的卦象，“别卦”（六十四卦）的卦象，三百八十四爻的爻象，以及卦辞、爻辞的象，<sup>①</sup>而通过对这些不同类型“易象”的具体分析，我们又可以看到，“观物取象”所创造的“易象”，有时十分接近于文学性质的“形象”。因此，这里纠合着“易象”与文学形象既不同，又有相通之处的复杂关系，试析如下：

其一，八卦的卦象。

八卦的最初取象，是八种基本物质，上已论及。从这一意义看，“观物取象”所拟取的“易象”是现实中的具体形象，尽管属于客观的、简单的模拟，却可视为文学形象的“胚胎”、“萌芽”。但是，另一方面，随着占筮的广泛需要和时代的推移，八卦的象征范围又在逐渐扩展着，换言之，八卦的每一卦从最初仅象征一种物质，逐渐

<sup>①</sup> 《易传》中的“大象”、“小象”，是对卦象、爻象的说明，其中有的是复述卦爻辞的内容，有的是《易传》作者的引申推广，故不列为“易象”来分析。

扩展成为某一类事物的总象征。那么,此时八卦的“象”已不是停留在一种特定的形象上了,举“乾”(三)为例,《易·说卦》云:“乾为天、为圜、为君、为父、为玉、为金、为寒、为冰、为大赤、为良马、为老马、为瘠马、为驳马、为木果。”虽然这里所例举的各种象征物有的已不可晓其本义,但可以看出“易象”扩展这一事实。站在这一角度看,具有普遍象征性的“易象”,已经是某种同一性质事物的代号,与艺术思维表现的形象的典型性有着根本的不同。

其二,六十四卦卦象,三百八十四爻爻象,及卦辞、爻辞的象。


宋项安世云:“凡卦辞皆曰象,凡卦画皆曰象;未画则其象隐,已画则其象著。”(《周易玩辞·象》)他是把六十四卦的卦形、爻形同卦辞、爻辞结合起来认识,并与“易象”相联系,颇有可取之处。我们认为,《周易》卦爻辞创作与六十四卦最后定形是同时的事。<sup>①</sup>如上所述,卦爻辞的效用是以文字阐释图形,而当这些图形(六十四卦)编定之时,演《易》者已经广泛地观察、分析了自然、社会中的种种物象,拟取与卦、爻相适应的现象,写成文辞,系于卦、爻之下,这或许亦有合于“文王拘而演《周易》”的旧说吧。项氏所谓“未画则其象隐,已画则其象著”,也正是说出了图形与文字相辅而明“易象”的道理。但图形所含的“象”,与文辞所拟取的事物,又有不同,如上文所引《晋》卦䷢,卦形模拟的是日出地上之象,而卦辞所叙述的现象却是:贤能的君侯,享用天子赐给的众多车马,一天之内多次受到天子的接见(“康侯用锡马蕃庶,昼日三接”)。可见,两者所拟取的事物并不尽同,但它们所体现的《易》理却是一致的(即说明事物处于欣欣向上之时),所谓“《易》之有象,其取之有所从,其推之有所用,非苟为寓言也”(《朱子大全·答吕祖俭》)。这一情况,

<sup>①</sup> 《周易正义》举《史记》、《乾凿度》等书为证,指出有“卦辞爻辞并是文王所作”之说,据此,文王演卦与创卦爻辞应是同时的事,故史迁说文王“演”《周易》,而不说“重”八卦(两者同时出现,不等于说《周易》卦爻辞的创作是由一人一时完成的,事实上,其最后之形成,是长期集体创作的结果)。

在爻形与爻辞之间也同样存在，只是爻形的象征意义较卦形更为隐晦，故其所拟取之象，更须依赖爻辞的文字来显示。如上文所举《乾》卦的初爻“—”和上爻“—”，如果没有爻辞“潜龙勿用”、“亢龙有悔”，就很难理解这两爻爻象的意旨。可见，无论卦辞还是爻辞，都在于描述更为鲜明的物象来指示卦与爻本来的象征意义。这里，应当引起我们注意的是，在卦爻辞的创作实践中，“观物取象”这一思维形式向前迈进了一大步，遵循这一思维形式创造出的卦爻辞的“象”，不仅具有象征性，而且有其生动性与鲜明性，因为在“模拟”事物的过程中，卦爻辞的作者不但对事物现象进行了细致的选择，而且对所模拟的材料进行了一定的加工、提高，有时还运用了一些必要的表现手法，创造出许多有一定概括意义的文学形象。正因此，《周易》的卦爻辞（尤其爻辞），含有不可忽视的文学价值。下面，举例说明这一问题。

四、“观物取象”这一思维形式体现于卦爻辞的创作实践中，已经跨进了一步，而其所以为艺术思维之滥觞，亦更加明白地显示出来了。

卦爻辞中所创造的文学形象，这在我们读《易》过程中往往可以感受到。这种形象，正是“观物取象”的创作思想的具体体现，也是卦爻辞之象具备一定的文学性之所以然。以下略举三个典型例子为说。

例一，《睽》卦，卦形是，由下兑上离组成，拟取火向上、泽向下，互相歧异之象，说明事物处于离异违逆时的情形。此卦最后一爻（上九）的爻辞是：

睽孤，  
见豕负涂，  
载鬼一车，

先张之弧，  
后说之弧，  
匪寇，  
婚媾。<sup>①</sup>

本爻居卦之巔，表示事物离异违逆到极点的情状，因此，爻辞为了说明其象征意义，描述了一个长期离家的人，在极其孤独的环境中每日思念亲人，苦思之极，精神恍惚，产生了种种离奇的幻觉与梦境。原文晦涩，以今语译出，则是十分生动的：

多少年啊，我离别家人，孤苦愁思！  
恍惚间，我似乎见到一头野猪负着满身污泥，  
又似乎见到一辆车载着鬼怪向我奔驰，  
我急忙张弓欲射，  
又猛然放下弓矢，  
原来不是鬼怪，不是寇贼，  
却是早已与我婚配的佳丽！

这段文辞，可以说是一首诗歌，句式整齐，句脚谐韵，通过对心理幻觉的描写，呈现在读者眼前的是一个因久别而忧思过度的人物形象。像这类以早期的诗歌形式出现的卦爻辞，在《周易》中并非偶见，虽然它们都很简短，但往往都创造出不同类型的生动形象。又如：

例二，《井》卦䷯，第三爻（九三）爻辞：

井渫不食，  
为我心恻；

① 下略去“往遇雨则吉”，这是占筮之词，故不引。

可用汲，  
王明并受其福。

本爻以阳居内卦之巛，为向上进取之象，辞中以井水设喻，把一个怀才不遇，但始终在不懈地努力，企望得到君王举用的下层人物的形象惟妙惟肖地描绘出来；其人既灰心又热切的矛盾心理，亦通过“我”的真率表白而和盘托出。试译其意如下：

清清的井水呵，弃而不食，  
委曲的心情呵，隐隐凄恻；  
快来汲去，这可用的清水呵，  
君王圣明，我们共承福泽。

例三，《大过》卦䷛，第二爻（九二）和第五爻（九五）的爻辞：

枯杨生稊  
老夫得其女妻。（《大过·九二》）  
枯杨生华，  
老妇得其士夫。（《大过·九五》）<sup>①</sup>

《大过》卦，说明的是事物超过常态、极其过分的情状，卦中的这两爻，即拟取了自然与生活中的这类现象，以显示《易》理。言辞极简炼，表现的形象却同样颇为鲜明。译意如下：

一颗枯杨树，  
生出了嫩芽新枝；  
一个老汉子，

<sup>①</sup> 这两爻所引的爻辞分别略去“无不利”、“无咎无誉”，亦属占筮之词。

娶了个少女为妻。

一棵枯杨树，  
开出了新鲜的花；  
一个老婆子，  
得了个少壮为夫。

必须看到，以上三例运用了“赋、比、兴”的表现手法。第一例，从离别家人，写到见野猪、鬼车，欲张弓射击，又发现非鬼怪而放下弓矢，这一系列梦境、幻觉，都通过作者的笔极有层次地铺张描绘出来，实为“直言其事而敷陈之”的“赋”。第二例，用井水清静而不被人们饮用，比喻贤者有才而不被君王举用，显然是“以彼物比此物”的“比”。第三例，先描写自然事物的特殊情状：“枯杨生稊”、“枯杨生华”，再引出生活中违反常态的现象：“老夫得其女妻”、“老妇得其士夫”，作者笔墨最终着眼点是生活现象，故“老夫”、“老妇”的鲜明形象突出地体现出来了，此即为“先言他物，以引起所咏之词”的“兴”。虽然“赋、比、兴”是后人总结出来的《诗经》常用的表现方法，但早于《诗》的《易》卦爻辞中，就开始运用这些方法了，这给《周易》卦爻辞所创造的形象增添了鲜明性与生动性。因此，把《周易》视为从卜辞通向《诗经》的“桥梁”（刘大杰《中国文学发展史》，1941年版）是不无道理的。<sup>①</sup>

从上述例子，我们可以明确地看到，“观物取象”这一思维形式，被运用到卦爻辞的创作之中，较先前有了大幅度的进展。作者“观”与“取”的过程，已经包括对所观察、体会到的事物、现象进行一定的选择、加工、提炼，作者的主观感情也往往寄托于所描述的形象之中。如上引“为我心恻”，便流露着作者对现实不满的情绪；

<sup>①</sup> 关于《周易》卦爻辞的诗歌性，所反映的早期诗歌形象、创作技巧，以及与《诗经》的比、兴手法的默契，可详阅本书前文《周易卦爻辞诗歌辨析》中的具体论述。



“睽孤”，则反映了作者对孤苦离别的生活遭遇深为伤感的心情。同时，各种表现手法的运用，使“观物取象”的过程又伴随着一定程度的艺术联想与想象，比如从“枯杨生稊”到“老夫得其女妻”的联想，对梦境、幻觉的想象性描写，都含有这一特点。因此，遵循“观物取象”思维形式，在卦爻辞中所创造的形象，已经不再停留在单纯的、直感的象征阶段，却已经不自觉地向“诗意形象”发展，而“观物取象”之所以可被视为艺术思维的“滥觞”，则更加明白地显示出来了。同时，“滥觞”之源必将注入江河之巨流，“观物取象”这一思维形式体现于《周易》卦爻辞的创作之中，可以说，开始进入艺术思维的最初轨道了。

总的说来，“观物取象”是《周易》美学思想的一个重要体现。这一概念与今天“艺术思维”既有很大距离，又有着难以分离的联系。实际上，它反映了古代人们在试图认识世界的同时，迈出了“艺术思维”的第一步。而这第一步，是立足于朴素唯物主义的基点上，即对整个社会和自然界具体物质、现象的直接观察。别林斯基曾经从人类思维发展的角度谈“艺术观念”问题，他说：

每一个幼年民族中都可以看到一种强烈的倾向，愿意用可见的、可感觉的形象，从象征起，到诗意形象为止，来表现他们的认识的范围。这是思维的第二条道路，第二种形式——艺术，它的哲学定义是对于真理的直感的观察。（《古典文学理论译丛》，第11辑59页）

这段话对理解《周易》的“观物取象”颇有帮助。所谓“从象征起，到诗意形象为止”，这与《周易》“观物取象”思维形式的出现与发展又何其相似！而这种“对于真理的直感的观察”，甚至在今天的美学原理中还是居于十分重要的地位。因此，后来普列汉诺夫把“用形象和图画来思考，而不是用三段论法和两端论法来思考”，看成是“别林斯基的永远不变的美学法典”所有规律中的“第一个规律

也可以说基本的规律”(《古典文艺理论译丛》,第11辑126页)。

那么,通过对《周易》“观物取象”这一思维形式的考察,包括它的产生、运用、发展,我们得出本文的结论:“观物取象”是艺术思维的滥觞。同时,用今天的观点看,这一考察过程还给了我们两点启示:

其一,“观物取象”和艺术思维的共同点,说明了从古到今一切文学形象(哪怕是其胚胎或雏形)的创作,无不伴随着以现实生活为直接源泉的思维过程。这是一条为实践所检验了的、古今皆然的文艺规律。

其二,“观物取象”和艺术思维的区别,说明一切事物都有一个从低级到高级的发展过程。用历史分析的观点,探索事物发展的规律,是我们整理、发掘古代文化遗产的正确途径。而粗暴的全盘否定或盲目的肯定,不过是“庸俗社会学”的表露而已。我国浩如烟海的古代典籍中所反映的美学思想,是极为丰富的,从研究我国古代美学思想的发展出发,对有关古籍进行全面深入的探讨,总结出具有我国民族特色的美学理论体系,是一项有重大意义的工作。

## 周易卦爻辞的文学象征意义

《周易》，作为一部特殊的哲学著作，是通过“形象”来说明哲理的。这类“形象”，以两种方式体现：一是依赖于卦形符号的暗示，一是借助于卦爻辞文字的描述——这两种方式所展示的“《易》象”<sup>①</sup>，融会贯通，相互依存，共同表达《周易》的内在意义。用今天文艺科学的专门术语来说，这就是《周易》的“象征”。

在《易》学研究中，“象”是个十分复杂的问题。本文从“象征”的角度对之剖析，旨在揭示其本来面目，以期这一复杂问题得到一种较科学的解释。当然，笔者的着眼点是《周易》卦爻辞“象征”的文学意义，因此，在阐述过程中，除了辨明“《易》象”与“象征”的内在联系之外，着重论证卦爻辞所创造的象征形象的艺术特点，并兼及这一艺术对先秦文学的一定程度的影响。通过探讨，将证明文学史上一个不可忽视的重要问题：《周易》卦爻辞是我国古代文学象征的早期表现。

以下的论述，将从三个方面展开：一是《易》象与象征艺术的吻合；二是《周易》卦爻辞的文学象征意义的具体表现；三是卦爻辞的象征艺术对先秦文学作品的影响。

一、“《易》象”的本质，在于摄取“形象”以尽“意”，这与“象征”的艺术功用互相吻合，显示着《周易》的基本表现特征。

《系辞传》说：“《易》者，象也”；《左传》昭公二年载：“晋侯使韩

---

<sup>①</sup> 《易》学研究中，象、数、理是三个重要问题，从象征的角度看，“象”即象征形象，“理”即象征意义，而“数”则介于二者之间。《左传》僖公十五年载韩简云“物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数”，可知数因象而生，数又配合象以明理，而数与象、理的关系显然颇为密切。因此，言及象和理，数则贻于其中。本文主要就《易》象抒论，自然要涉及“理”；而对于《易》数，论述过程凡须参用的则融会于文中，不专论及。

宣子来聘，见《易象》与《鲁春秋》。”这是现存文献中最早视《周易》为“象”的例证。然而，究竟要如何理解“象”这一概念呢？后代《易》学家在此问题上煞费苦心，解说甚多。事实上，这在先秦时期并不费解，其义不外有二：（一）狭义的“象”，指八卦的卦象，即《系辞传》所谓“八卦以象告”（由于六十四卦因八卦而重，各爻均含于八卦之内，所以举八卦之象，已赅六十四卦卦象和三百八十四爻爻象）；（二）广义的“象”，兼指卦形和卦爻辞的象，即《周易》“经”文的全部内容，也就是《系辞传》说的“《易》者，象也”。总而言之，不论广义的“象”，还是狭义的“象”，都是通过一定的“形象”来说明《易》理。因此，《系辞传》又说“象也者，像此也”，一语道破了《易》象的基本内涵；所谓“像此”，确切地讲就是“立象以尽意”（《系辞传》）——这也就是“象征”艺术的运用。于是，我们可以说：“《易》象”是《周易》作者用来“象其物宜”、“以尽圣人之情”（《系辞传》）的各种象征性形象。

那么，何谓“象征”呢？《韦氏国际新辞典》对“象征”（Symbol）是这样解释的：

象征是用一种事物来代表或暗示另一种事物的，是通过某种联系、联想、约定俗成或者偶然性而非故意的相似而构成的；特别是以一种看得见的符号来表示看不见的事物，如一种思潮、一种品质：例如狮子是勇敢的象征，十字架为基督教的象征。<sup>①</sup>

综其大意，“象征”即是一种伴随着心理联想的形象性的暗示。这里显然指的是艺术上的普遍意义的象征。而专就文艺方面来说，如我国新版《辞海》则释为：

---

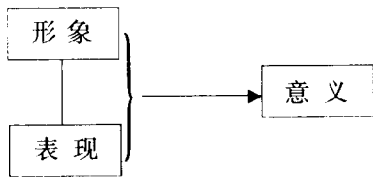
<sup>①</sup> Webster's Third New International Dictionary, 1961 年版, 2316 页“Symbol”条第二义项。

文艺创作中的一种表现手法,指通过某一种特定的具体形象以表现与之相似或相近的概念、思想和感情。<sup>①</sup>

上引两说只是一般的概括。德国哲学家黑格尔在《美学》中论及“象征型艺术”时<sup>②</sup>,对“象征”的含义曾作过较具体的阐释:

象征一般是直接呈现于感性观照的一种现成的外在事物,对这种外在事物并不直接就它本身来看,而是就它所暗示的一种较广泛较普遍的意义来看。因此,我们在象征里应该分出两个因素,第一是意义,其次是这意义的表现。意义就是一种观念或对象,不管它的内容是什么;表现是一种感性存在或一种形象。<sup>③</sup>

黑格尔此说的可取之处在于,把“象征”剖析为“表现”和“意义”两个因素,并明确揭示出:象征所“表现”的外在效果是可感的“形象”;而这一“表现”的内在目的,却不停留于形象“本身”,乃在于“较广泛较普遍的意义”。这一意思,可以图解如下:



① 《辞海》1979年版,461页。

② 黑格尔关于艺术发展史的观点存在唯心主义的局限,他论及“象征型艺术”时甚至流露着轻视东方艺术的偏见(详朱光潜撰《西文美学史》),但他把象征视为“起源”时期的艺术,却符合人类艺术思维发展的历史规律。

③ 朱光潜译黑格尔《美学》第二卷10页,商务印书馆1979年版,本文所引《美学》均据此本。

此图从黑格尔所谓象征的“表现”这一因素中分解出“形象”，在于揭明“表现是一种感性存在或一种形象”，而通过艺术手段所表现出的形象，其本旨在于暗示形象之外的象征意义——这就是“象征”艺术所内涵的基本特质。

早于黑格尔一千六百年，我国三国时代魏朝的王弼（226～249）针对《周易》的“象”，也作过某些类似黑格尔论“象征”的阐述：

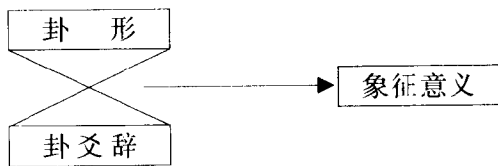
夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。……象生于意而存象焉，则所存者非象也；言生于象而存言焉，则所存者非其言也。然则，忘象者，乃得其意者也；忘言者，乃得其象者也。得意在忘象，得象在忘言。故言象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。是故触类可为其象，合意可为其征。（《周易略例·明象》）

这里论述了两个问题：（一）“象”与“意”的关系。王弼所谓“象”，指狭义的卦象（含八卦、六十四卦），他指出卦形的“象”是用来显示“意”（即象征性的哲理意义），并强调一旦领会其真“情”实“意”，就可以忘却八卦、六十四卦的“象”。这种“象以出意”说，与黑格尔所谓“对这种外在事物并不直接就它本身来讲，而是就它所暗示的一种较广泛较普遍的意义来看”有相合之处。（二）“言”与“象”的关系。王弼所谓“言”，即指卦爻辞，他认为卦爻辞是用来阐明卦象的，所以说“言者，明象者也”，而一旦人们对八卦、六十四卦的卦象得以畅晓，也就不妨忘却卦爻辞之“言”了。这一意思，也可以图解如下：



这就是王弼言以明象、象以出意的“意象”论。回溯上文，黑格尔把“意义”看作“象征”的指趋，与王弼把“意”视为《易》象的归宿，实有偶合的意味。当然，王弼的“意象”论与黑格尔的“象征”说又有一定的区别：其一，王弼是站在《易》学角度谈《周易》的象征性，而黑格尔是站在美学的角度泛论象征艺术；其二，王弼的“象”指卦象，是先于“言”而存在的符号性象征<sup>①</sup>，而黑格尔的“形象”则是因“表现”而产生的艺术形象；其三，王弼的“言”，指卦爻辞的语言表达，而黑格尔的“表现”则指各种艺术手段（不限于语言形式）。还必须指出，王弼的理论中反映着受老庄思想影响的明显痕迹（正如黑格尔的理论建立在唯心主义的“绝对理念”的基础上），如他的得“象”可以忘“言”，得“意”可以忘“象”的说法<sup>②</sup>，既与美学家、文艺家的重视形象本身有不同，并且对《易》象也未能作出十分圆满的科学阐释。

事实上，《周易》以语言形式展示的卦爻辞所创造的卦象，已经同卦形符号隐含的卦形象交叉性地融会贯通，互为配合以明《易》理，即“言”与“象”的共同宗旨都在于暗示“意”。用图解可以示如：



这个图解，可以显示出《周易》象征的基本面目。诚然，《周易》的创

① 从美学意义看，一切象征形象都具有符号性质，故均可视为外在的“符号”。但本文所论《周易》的“符号象征”，是特指卦形符号。

② 王弼所谓“得象忘言”、“得意忘言”，本于《庄子·外物》：“荃者所以在鱼，得鱼而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”《庄子》此语，又与其《寓言》篇所谓的“寓言十九，借外论之”这种含有“象征”意味的创作动机一脉相承。王弼《明象》，正是在继承《庄子》这一观点的基础上，对《易》象作进一步阐发。所以，其说既有合理的一面（象征），又有不甚切合《周易》本旨的一面（虚无）。

作过程是先有卦形,然后才写出卦爻辞,而卦爻辞一出现之际便有阐释卦形的功用;但从全书所构成的整体象征特色看,卦形和卦爻辞却是共同组合为广义的“《易》象”,互为依存而揭示《周易》的象征意义。总观王弼之说,尽管他释象有不足之处,但他把“言”、“象”的最终落实点归结于“意”,毕竟是触及到《周易》象征的主要特征,尤其是“触类可为其象,合意可为其征”(着重号系引者加)二句,不仅切中《周易》象征意义的广泛性,而且无意中把“象”与“征”二字对举(当然王弼时代不可能有“象征”概念),可谓不期然而然地把《周易》理解为一部“象征”性的作品了。这是王弼“明象”的精到所在。

总上所叙,我们可以明确地说:《易传》时代视《易》为“象”,并释“象”为“像此”,已初步涉及《周易》的象征功用;到王弼的《明象》篇,则对《周易》的象征特点作了颇有新见的剖析。那么,今天我们认为《周易》以“象征”为基本表现特征,则不但不违情实,而且也契合于古义。

然而,以上只是从概念出发,在理论上对“《易》象”与“象征”艺术的吻合进行初步的辨析。要真正阐明《周易》的象征特点,尤其是说明卦爻辞的文学象征意义,则又必须联系具体的卦爻辞作进一步的探讨。

**二、在卦形基础上写成的卦爻辞,摄取了各种象征物,创造了初具典型性的象征形象,并伴随着富有哲理色彩的暗示性,使其象征意义鲜明化、深刻化、含蓄化。**

《周易》的创作,一开始就原于象征。象征的最初形式是阴阳符号(阴为--,阳为一);然后阴阳三迭,出现八卦的象征;八卦两两相重,又出现六十四卦的象征。可以说,六十四卦卦形是以阴阳符号为内核,以八卦符号为本体的结构严密的符号象征体系。这种符号象征,当然与“文学”没有直接关联——但到了卦爻辞的出



现,《周易》的“象征”终于开始和“文学”搭上了钩。

卦爻辞,是在卦形符号的基础上撰写成文的。它的出现,意味着《周易》已经不是单纯符号形式的象征。对六十四卦而言,卦爻辞的作用是阐释卦形和爻形的内在哲理;就卦爻辞本身而论,它们又大都以初具形象性的文辞体现着独自的象征意蕴。所谓“辞也者,象之华”(宋吴沆《易璇玑》),也正无意中谈及卦爻辞是富有文彩的象征性的语言形式。

探讨卦爻辞的象征特色,当然要从其象征意义的具体表现:即象征物的取用、象征形象的创造、象征性语言的运用等方面入手。而一旦从这些角度考察卦爻辞的全部内容,就可以明显地揭示出卦爻辞象征艺术所包涵的三大特点:

第一,卦爻辞摄取了各种各样人所熟知的象征物,使幽隐的象征意义鲜明化。

在三百八十四则简约而古朴的卦爻辞中,作者可谓尽“仰观俯察”之能事,摄取了人们生活环境中习见熟闻的种种事物或现象作为象征的客体,把深藏在卦形背后的幽隐难显的象征意义表现得鲜明贴切。观其大要,这些纷纭繁多的象征物(现象)可分为 11 类:一、人物,如王、公、夫、妇;二、人体,如耳、鼻、股、趾;三、飞禽,如隼、鸿、鹤、雉;四、走兽,如虎、豹、马、鹿;五、水族,如龙、鱼、龟、鲋;六、植物,如杨、杞、葛、莽;七、器物,如车、舆、瓶、瓮;八、食物,如酒、肉、膏、饴;九、建筑物,如宫、庙、屋、庐;十、山川原野,如陵、陆、渊、谷;十一、气候现象,如履霜、日中、不明晦、密云不雨……等等。显然,卦爻辞所摄取的象征物是极为广泛的,可谓“近取诸身,远取诸物”(《系辞传》),几乎囊括了当时的古人所能够耳闻目睹的一切物象。而《周易》作者之所以取用如此广泛而且人所熟知的象征物,其中一项重要的目的当然是力图使卦形所寓含的幽隐的象征意义得以鲜明地体现。事实上,这一目的基本上达到了。试举《井·九五》爻辞为例:《井》卦(䷯),卦形是下巽上坎,巽为木,坎为水,朱熹《周易本义》说:“井者,穴地出水之处,以巽木入乎坎水之

下而上出其水，故为井。”又说：“木上有水，津润上行，井之象也。”朱熹对于《井》卦形象的解释是很正确的。而第五爻是阳爻居上卦之中，意味着井水升至恰好的高度，象征施利于人的品质达到完美的境界，这是第五爻的象征意旨。要是撇开上面这些分析，仅从卦形及该爻的爻形“一”来看，其象征意义则晦涩难晓了。朱熹解释此爻，只根据该爻的性质与位置得出“刚阳中正，功及于物”的理解，还是比较抽象的。若认真抓住这一爻爻辞的形象性描述来细致理解，则大不一样了——终于可以使此爻幽隐的象征意义鲜明化了。它说：

井冽，寒泉食。

大意是：“一泓清澈的井水，宛如冷玉似的寒泉，可以尽情食用。”水，是人生不可缺少的一项物质条件；而清澈洁净的井水，尤为人们所喜欢饮用。通过这一平凡的象征形象，读者不难体味出本爻的象征意义：一个人只有品行纯洁，才能有益于他人；而举用人才，也只有以此为准，才能任人唯贤，造福于世。《周易正义》所谓“必须井洁而寒泉，然后乃食，以言刚正之主不纳非贤，必须行洁才高而后乃用”，也正道出其中的象征意义。试想，倘若没有这则爻辞，或爻辞中不用人们熟悉可感的象征物，而是以抽象的语言析抽象的寓意，那么，这一爻隐而未显的象征意义就很难被人们所通晓了。这一现象，在《周易》卦爻辞中比比可见。如《大壮·九三》“羝羊触藩，羸其角”，用公羊触篱笆却缠进其角这一形象，象征不自量力而逞强的危害；《离·六五》“出涕沱若，戚嗟若”，用悲哀哭泣者获得众人帮助的现象<sup>①</sup>，表示人与人的关系互为依赖的道理……等等，都可证实卦爻辞广泛地取用了人所熟知的象征物（现象）的

<sup>①</sup> 《离·六五》的《象传》说“六五之吉，离（丽）王公也”；王弼注这则爻辞说“被众所助”。可知“六五”虽有悲泣，却是众人所助的尊者，所以爻辞称吉。

显著功效：使幽隐的象征意义鲜明化。

第二、卦爻辞创造了生动而初具典型性的象征形象，使鲜明的象征意义深刻化。

卦爻辞所创造的象征形象，有不少已经初具早期的典型形象之雏形。比如《中孚》卦(䷼)，卦形是兑下巽上，取和风吹拂泽面之象，象征“下说(悦)以应上，上巽以顺下”(朱熹《周易本义》)，上下相孚而内心真诚的美德(“孚”字，训“信”、“诚”，故卦名“中孚”即“中心诚信”之意)。卦中各爻的爻辞描绘了各不相同的形象，分别象征着对待“真诚”的不同态度，以显示人类品质的差异。其中第二爻(九二)说：

鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之。

意思是：“鹤鸟在山阴鸣唱，其同类声声应和；我有一壶好酒，让我们共享欢乐。”这是一首赞美真诚友情的颂歌。“九二”以阳居《中孚》内卦的中爻，所以象征着“履不失中”、“立诚笃至”、“不私权利，唯德是与”(王弼《周易注》)的品质。这里，爻辞创造了一个待人满腔热忱、对方也报之以真诚友谊的具有一定典型因素的人物形象。而第三爻(六三)与之正相反衬：

得敌，或鼓，或罢，或泣，或歌。

“六三”之所以“得敌”，有两个原因：其一，居位不当(阴居阳位)，主观上不能以诚待人；其二，它的趋承对象是“六四”，两爻皆为阴，同性相敌(用《周易尚氏学》说)。这样，既没有“中心真诚”的素质，又与人为敌，他人也与己为敌，则当然要“得敌”了。这几句大意是：“(他)前方受敌，有利时擂鼓出击；不利时引退掩蔽；遭受挫折，不免哀泣一番；克敌制胜，权且欢歌一场。”显然，爻辞对特定环境中人物的遭遇，进行了较为具体的刻画，写了他面临的敌情，写了出

战与撤退，还写了因不同结果或哀伤、或欢畅的心情。爻辞所展示的一个不存“诚信”、以致树敌于人物形象，也同样体现着初步的典型性。再看第六爻（上九）：

翰音，登于天。

“翰音”，指飞鸟的鸣声遥远而虚幻。爻辞的大意是：“飞鸟鸣声，远扬高天之上。”“上九”阳居阴位，处于上卦之巅，象征一个高唱真诚的调子而内心虚诈的伪君子；他“无纯诚之心、笃实之道，徒务其虚声外饰，以矫伪为尚，如鸟之飞登于天，徒闻其虚声而已”（宋倪天隐《周易口义》述其师胡瑗语）。可见，爻辞虽仅淡淡几笔，但它所刻画象征性形象却给人以颇深的印象。那么，仅从《中孚》卦这三则爻辞，我们可以看到，作者围绕对待“真诚”的态度问题，就塑造了三种初具典型意义的象征性形象：或是真正诚挚的笃情者；或是缺少诚信的树敌者；或是高唱“真诚”的伪君子。于是，这三爻所寓含的象征意义就不仅鲜明，而且深刻感人了。

此外，即使有的卦中六爻都取用同一种象征物，也一一有其典型的因素。如《乾》卦的六条爻辞，都是用“龙”的形象来象征奋发向上的进取精神。同样是“龙”，在各条爻辞中却各有不同的个性、气质，决不雷同混淆——第一爻是“潜龙”，隐伏水底，待时而动；第二爻是“见龙在田”，它已在原野上初露头角，跃跃欲试；第三爻是“终日乾乾”的君子，亦即不断努力振作的“龙”，正在排除困难，向前进发；第四爻是“或跃在渊”的“龙”，进退有方，处于成功的边缘；第五爻是“飞龙在天”，这条巨龙正在昂首腾飞，已经大功告成，前景辉煌；第六爻是“亢龙”，飞腾到穷高极上的境地，冒进取咎，悔之莫及。显然，这六条爻辞分别塑造了六种不同环境中各具特性的“龙”的形象，使爻辞的象征意义显著地深化。因此读者阅至“潜龙”一爻，遁世无闷、修身蓄德的感受便油然而生；而读至“亢龙”一爻，戒骄勿躁、谨防冒进的体会亦随之萌发。甚至后代的读者从

“潜龙”还可以联想到晋朝陶渊明洁身归隐、“不为五斗米折腰”的正面形象；因“亢龙”又往往会记取秦始皇嬴政焚书坑儒、穷奢极欲的反面教训。尽管前人的这类感受不免遗留着封建士大夫思想的痕迹，但不能不说：这是卦爻辞的象征意义因象征形象的典型程度而深刻化的具体体现。

当然，所谓“初具典型性”的象征形象，是有其特定的历史前提的。由于时代所局限，它与后来发展了的文学作品中的高度典型化的形象是无法比拟的。但是，无论卦爻辞形象的典型程度如何“低”、“浅”，这一形象必须具备一定的概括性、反映一定的本质，才能使其象征意义给人以较为普遍的深刻启示——上面的例子，从《中孚·九二》邀人共饮“好爵”的形象，六三“得敌”的形象，上六“翰音登于天”的形象，到《乾》卦六条“龙”的形象，都足以证明这一问题。

第三，卦爻辞富有哲理色彩的暗示性，使其深刻的象征意义含蓄化。

“象征在本质上是双关的或模棱两可的”（黑格尔《美学》第二卷12页）。这一象征本质在《周易》卦爻辞中的反映，是富有哲理色彩的暗示性。因为《周易》的最初功用是占筮，其卦爻辞的创作目的在于供人推测吉凶祸福。而为了使这种推测有较宽绰的回旋、斟酌的余地，卦爻辞往往建立在寓有哲理性的暗示的基础上，这就造成其象征意义的含蓄性。这样，许多卦爻辞纵然已创造出生动可感的象征形象，使象征意义鲜明而深刻，但它们同时又是含蓄的，或者说是“双关的或模棱两可的”。朱熹曾经引赵子钦的《易说》云：“《易》难看，不比他书。《易》说一个物，非真是一个物，如说龙非真龙。”（《朱子语类·读易》）此中便涉及到卦爻辞的暗示性的特点。所谓“说龙非真龙”，正因为“龙”是用作暗示的象征物。昔人读《乾》卦，或以为诸爻均言“龙”，独《九三》言“君子”，颇为疑惑，这正是拘泥于“真龙”而没有认识到象征的本质。应该说，《乾》卦的“龙”即是“君子”，“君子”亦无异于“龙”；而就其寓意言，二者事

实上又内在地溶合为一体,象征着一种纯正不阿的气质、奋发向上的精神、刚强不息的力量,这气质、精神、力量还同时依存于不断变化发展的各种环境中,其六则爻辞便分别暗示着《乾》卦变化发展的复杂过程。显然,卦爻辞的这种暗示性,使其内寓的哲理颇为丰富,使象征意义耐人寻味、启人深思。比如《坤·初六》爻辞“履霜,坚冰至”,《履》卦卦辞“履虎尾,不咥人”,其含蓄的象征意义就绝不止停留于“踏上薄霜,冰天雪地就要来临”,或者“踩在虎尾上,老虎不咬人”这种文辞的表象,而在于言之不尽的“象外之意”。因此,伴随着富有哲理色彩的暗示性,《周易》的卦爻辞往往使不同的读者在不同的情况下产生或此或彼,并非绝对一律但又切合其象征本旨的理解。兹举《否·九五》爻辞为例作一简析:

其亡,其亡;系于苞桑。

一个人内心在呼唤着:将要灭亡呵,将要灭亡呵,他就安全得像紧紧缠绕于丛生的桑树一样牢靠——这是本则爻辞的大意。《否》卦的“九五”,以阳刚居上卦中正之位,置身于天下否弊之时,只有“安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱”,才能“身安而国家可保”(《系辞传》)。因而爻辞发出“其亡、其亡”的诫语。其言辞十分简约,其意义的含蓄量却颇为丰富。人们可以从健身防疾方面理解它,也可以从治国理乱方面理解它,还可以视为历史上某一人物或时代的象征。《潜夫论·思贤篇》说:“《老子》曰‘夫唯病病,是以不病。’《易》称‘其亡,其亡,系于苞桑。’是故养寿之士,先病服药;养世之君,先乱任贤。是以身常安而国永永也。”这就是既从养身,又从治国来领会《否·九五》的寓意。而《三国志·魏志·武文世王公传》裴松之注引一篇曹罔的上书,更直接把《否·九五》视为西周王朝盛德的象征,其中说:“先王知独治之不能久也,故与人共治之;知独守之不能固也,故与人共守之。……《易》曰‘其亡,其亡,系于苞桑’,周德其可谓当之矣。”可见,这一爻辞的内含意义足以供人反

复玩味，勾起各种深思、联想，从中汲取不同的借鉴。但究其基本的象征意旨，却不离《系辞传》所谓“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”。其所以造成这一效果，卦爻辞富有哲理色彩的暗示性显然起着重要作用。所以朱熹说道：“盖《易》不比《诗》、《书》，它是说尽天下后世无穷无尽底事理，只一两字便是一个道理。又人须是经历天下许多事变，读《易》方知各有一理，精密端正。”（《朱子语类·易纲领》）这一特点，《系辞传》也有过明确的阐述：“夫《易》广矣，大矣，以言乎远则不御，以言乎迤则静而正，以言乎天地之间则备矣。”又曰：“其称名也小，其取类也大；其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。”所谓“其旨远”，即《周易》的哲理意味深远；“其辞文”，即卦爻辞富有文彩；“其言曲而中，其事肆而隐”，正是说卦爻辞的暗示性导致其象征意义的含蓄化。

如上所叙，我们已经看到：由于卦爻辞摄取了各种人所熟知的象征物，创造了生动而初具典型性的象征形象，兼之卦爻辞富有哲理色彩的暗示性，使其象征意义鲜明化、深刻化、含蓄化——这就是卦爻辞象征艺术的三大特点。如果说出现于卦爻辞之前的阴阳符号、八卦符号就显示着符号性的象征，那么《周易》六十四卦创定之际所产生的卦爻辞，由于创造了许多鲜明、可感、初具典型意义的象征形象，终于进入了古代为时颇早的文学象征的轨道了。因此，我们不能不说：以象征为本而颇具文彩的《周易》卦爻辞，无愧为我国古代文学象征的早期表现形式。

**三、卦爻辞的象征艺术，对先秦文学作品（尤其是《诗经》）中出现的一些重要的象征手法，产生了直接或间接的影响。**

先秦文学作品中，《诗经》的“比”、“兴”手法，许多哲理散文、历史散文以寓言阐理抒论的表现方式，《离骚》广泛引类取譬的艺术特色，在我国文学史上占有突出的地位。而就这些艺术手法的本质而论，无不属于象征艺术的范畴。那么，这些曾经广泛施用于先

秦文坛的表现手法,与《周易》卦爻辞的象征艺术有否联系呢?答曰:不但有不容置疑的联带关系,而且这些手法(尤其是《诗经》的比兴)都不同程度地受到卦爻辞象征艺术或直接、或间接的影响。

这里,先以卦爻辞的“象征”同《诗经》的“比”、“兴”作一比较分析,说明二者间的因沿与影响关系。然后再括述存在于《孟子》、《庄子》、《战国策》、《楚辞》等书中的类似情实。

诚然,作为艺术手法,“比”和“兴”有一定的联系,有时还同时兼含于一篇作品中。这里为了分析方便,对《诗经》中的“比”和“兴”区别而言之。

#### (一)卦爻辞的“象征”与《诗经》的“比”。

宋陈骙《文则》说:“《易》之有象,以尽其意;《诗》之有比,以达其情。文之作也,可无喻乎?”他把“《易》象”与《诗经》的“比”对举,虽未详论二者的关系,却给人一种启发。象征艺术,本来就含有浓厚的比喻因素,《周易》的象征也不例外;它是借“象”以喻“理”,就“象”和“理”的关系来看,正体现着显著的比喻性。因此,卦爻辞创造的所有的象征形象,也可以说都是通过特殊的“比喻”来显示一定的哲理意义。试举《鼎·九四》爻辞为证:

鼎折足,覆公餗,其形渥。

这三句所描述的内容是:“一只大鼎折断足,王公的食品全倾覆,沾得一身上下湿漉漉。”<sup>①</sup>乍看起来,辞中写的无非是鼎足折断、食品倾覆这一现象。然而,爻辞的本意并不在于写“鼎”,而是通过“鼎折足”来比喻力不胜任又逞强而为人,最终不但不能成功,反而要把事情弄糟,其中的比喻性是很明显的。再看《诗经·魏风·硕鼠》:

① 王弼《周易注》说:“渥,沾濡之貌也。既覆公餗,体为渥沾;知小谋大,不堪其任;受其至辱,灾及其身。故曰‘其形渥,凶’也。”



硕鼠，硕鼠，无食我黍。三岁贯女，莫我肯顾。逝将去女，适彼乐土。乐土，乐土，爰得我所。

此诗也决不是简单地写“硕鼠”，而是用硕鼠贪婪无厌的丑恶形象，来比喻靠剥削为生的贵族，表现下层人民的愤怒与反抗精神。这种比喻手法与卦爻辞象征的“比喻”性，无疑是一脉相承的。但两者又不能等同视之，其主要区别是：卦爻辞象征的“比喻”性，类似于广义的“隐喻”性质，即所喻指的对象在文辞中一般不出现，其内涵的意义也比《诗经》更复杂、含蓄；而《诗经》的“比”大部分是明喻，如《螽斯》“螽斯羽，诜诜兮；宜尔子孙，振振兮”，即用螽斯群集，比喻子孙众多，所比喻的对象在诗中很明确地点出来了。当然《诗经》中也有少量隐喻诗，如《相鼠》、《鸛鸣》、《硕鼠》等，但它们所比喻的对象显然比卦爻辞所象征的内容明晰得多<sup>①</sup>。不过，《周易》卦爻辞的象征艺术与《诗经》“比”的手法某些重要的一致之处却是无法否定的，此中自然存在着后者受前者一定程度影响的因素。

## （二）卦爻辞的“象征”与《诗经》的“兴”。

清章学诚《文史通义·易教下》说：“《易》之象也，《诗》之兴也，变化而不可方物矣。”他把“《易》象”视同《诗经》的“兴”，有一定的见地。如上所叙，《周易》的取象，是拟取人所熟知的各种物象来象征其哲理意义；而《诗经》的“兴”是“先言他物，以引起所咏之词”。那么，在借助外物以创造形象、寓托内情这一基本方式上，二者是颇为相似的——这就是章氏把“象”和“兴”进行类比的主要依据。

<sup>①</sup> 《管锥编》论《周易正义》云：“是故《易》之象，义理寄宿之蓬庐也，乐饵以止过客之旅亭也；《诗》之喻，文情归宿之菟裘也，哭斯歌斯、聚骨肉之家室也。倘视《易》之象如《诗》之喻，未尝不可揽我春华，拾其芳草。……苟反其道，以《诗》之喻视同《易》之象，等不离者于不即，于是持‘诗无达诂’之论，作‘求女思贤’之笺；忘言觅词外之意，超象揣形上之旨；丧所怀来，而亦无所得返。”（《管锥编》第一册第14页）这段论述，正是说明《周易》的“象”与《诗经》的“喻”既有相似的一面，又有相区别的一面，颇为精到。

为了进一步辨清二者的内在联系,还需要一番具体分析。这里先举《周易·旅·上九》爻辞为例:

鸟焚其巢,旅人先笑,后号咷。

意思是:“飞鸟在高枝上筑起了巢,却被野火焚烧;旅居在外者开初得意欢笑,后来却悲哭号咷。”本爻以阳居《旅》之上,言外出旅居者所处地位过高,不免为人嫉害,招惹祸殃。文辞摄取了两种物象:一是“鸟焚其巢”,二是“旅人先笑,后号咷”,两象组合在一起,创造出一幅生动的画面,说明旅居尊位、“众之所嫉”(王弼《周易注》)的象征意义。而从爻辞所描述的一对形象看,却不期然而然地造成了犹如后来《诗经》“兴”的艺术效果:“鸟焚其巢”,正似于“先言他物”;“旅人先笑,后号咷”,有类于“引起”的“所咏之词”。我们不妨试读《诗经·周南·关雎》的首章:

关关雎鸠,在河之洲;窈窕淑女,君子好逑。

不难看出,这节被毛公、朱熹们称为“兴”体的诗章,与上引《旅·上九》爻辞在表现形式上是何等相近!而《周易》中为数颇多的卦爻辞,都是这样由两种(或两种以上的)物象组合而成;其居前的物象多离人事较远,居后的物象多切近人事,如《大过·九二》“枯物生梯,老夫得其女妻”、《小畜·九三》“舆说辐,夫妻反目”,等等,其前后物象的构成,酷似《诗经》“兴”体篇章的“兴言”与“正言”。

另一种情形,《周易》大多数卦爻辞的基本结构是含有“拟象辞”和“占验辞”两部分,其中有不少是“拟象辞”在前,“占验辞”居后。如《乾·九二》“见龙在田,利见大人”、《坤·六五》“黄裳,元吉”——例中的拟象辞“见龙在田”、“黄裳”均拟取外界物象为象征,而占验辞“利见大人”、“元吉”均为配合人事作出占断。这种情形,也十分类似《诗经》的“兴”——体地说,“见龙在田”、“黄裳”

可视为“先言他物”；“利见大人”、“元吉”却近似“所咏之词”。当然，《周易》卦爻辞掺杂着大量的“占验辞”，是其书运用象征艺术为占筮服务这一基本宗旨所决定的，而此中造成的某些契合于后来《诗经》“兴”的艺术效果，则是《周易》作者不曾料想到的。

以上两种情况，只是考察卦爻辞的文句构成与《诗经》“兴”体诗章的外在形式的某些一致之处。但这还不是问题的本质，倘从《周易》整个象征特点看，由于从卦形到卦爻辞都是拟取物象以说明“象”外之“意”，那么，无论六十四卦符号所蕴含的象征形象如何幽隐，也无论三百八十四则卦爻辞以怎样的形式写成，都类似于隐去“所咏之词”的特殊的“兴”了。这一问题，西方的汉学家也曾注意过，《美国东方学会杂志》79卷（1959年第4期）载赫尔穆特·威廉（Hellmut William）一文曾指出：“……《乾》卦的象征性动物龙，是此卦六爻的主体物，它出现于六种不同的发展过程中。用中国诗学的术语说，它的每次出现都是一种‘兴’。”<sup>①</sup>这种说法正是对章学诚“《易》之象也，《诗》之兴也”的具体说明。那么，从这一角度看，上文所叙卦爻辞与《诗经》“兴”体诗构成形式的某些契合，自然是外在的或局部的；而《周易》的“象征”与“兴”这一艺术手法的内在联系却在于：两者都寓意于“他物”，如唐皎然所谓“假象见意”，造成“两重意以上”的“文外之旨”<sup>②</sup>。因此，可以说，《周易》的象征艺术包含着“兴”的因素，《诗经》“兴”的手法从属于“象征”的范畴。当然，《诗经》中广泛运用比兴手法的艺术渊源，是十分远古的，但与之时代相交接的《周易》卦爻辞的象征艺术，无疑曾对其发生过某些较直接、较深刻的影响。

① 赫尔穆特·威廉（Hellmut William），汉名卫德明，曾著《〈左传〉〈国语〉中的〈易经〉占筮辞》（*I-ching Oracles in the Tso-chuan and the Kuo-yu*），载《*Journal of the American Oriental Society*》，Volume 79, Number 4, October—November, 1959）。笔者曾将此文译为汉语，载《东岳论丛》1986年第4期。

② 唐皎然《诗式》说“取象曰比，取义曰兴，兴即象下之义”。“两重意以上，皆文外之旨。若遇高手如康乐公，览而察之，但见情性，不睹文字，盖诗道之极也。”

综上所述,《诗经》“比”、“兴”与《周易》卦爻辞“象征”的大致联系已经基本阐明。但还必须指出:《周易》的象征属于一种艺术类型,而《诗经》的“比”、“兴”却是艺术手法。站在艺术发展史的角度看,从早期独立类型的“象征”,到后来广为施用的“象征手法”,显然是一种进步。那么,就《周易》卦爻辞和《诗经》而言,《诗经》“比”、“兴”手法广泛而成功的运用,自然也是对卦爻辞“象征”的一种不可低估的发展。

卦爻辞象征艺术对先秦文学的影响,还远不止于《诗经》。章氏《文史通义·易教下》又有一节精辟的评析:

《易》象虽包六艺,与《诗》之比兴尤为表里。夫《诗》之流别,盛于战国人文,所谓长于讽喻,不学《诗》则无以言也。然战国之文深于比兴,即深于取象者也。庄列之寓言也,则触蛮可以立国,蕉鹿可以听讼;《离骚》之抒愤也,则帝阍可上九天,鬼情可察九地;他若纵横驰说之士,飞箝捭阖之流,徙蛇引虎之营谋,桃梗土偶之问答,愈出愈奇,不可思议。……此《易》教之所以范天下也。

这段论述,几乎涉及整个战国文学的重要领域——从《庄子》、《列子》广泛运用寓言阐理的特色,屈原作品高度发挥“兴寄”的手法,到《战国策》描绘策士说客托物讽喻的奇妙文辞,都显示着受《周易》象征艺术影响的痕迹。尤其是战国时期寓言的盛行,可谓遍及众多的文学作品,章氏所举,只是其中一个侧面,稍稍加浏览当时的文章,可以随手拈出更多的例子——如《孟子》的“揠苗助长”、“奕秋诲奕”;《庄子》的“庖丁解牛”、“丑女效颦”;《尹文子》的“黄公好谦”、“周人怀璞”;《荀子》的“蒙鸠为巢”、“欹器满覆”;《韩非子》的“滥竽充数”、“郑人买履”;《吕氏春秋》的“穿井得人”、“刻舟求剑”;《列子》的“杞人忧天”、“歧路亡羊”;《战国策》的“南辕北辙”、“鹬蚌相争”,都是十分精彩而富有象征意义的寓言作品。而这类

作品的盛行,若要考究其艺术上的先声,则从以象征为本的《周易》卦爻辞中不难寻见其踪迹。比如上文所举“鼎折足”、“鸟焚其巢”之类的爻辞,都可以视为古朴而隽永的小寓言。简言之,《周易》卦爻辞取“象”以寓“意”的象征艺术,对战国文章(包括历史散文、诸子散文、楚辞等)产生了一定的间接性影响,允为客观的事实,章学诚说“此《易》教之所以范天下也”亦颇含此意。

通过以上诸方面的探讨,我们已经证实:(一)包括卦形、卦爻辞在内的《周易》是一部以象征为基本特征的作品;(二)《周易》的卦爻辞创造了许多有一定文学意义的象征形象;(三)卦爻辞的象征艺术对先秦文学中常用的一些象征手法产生了一定程度的影响——这三点,又共同披露着一个不可忽视的事实:《周易》卦爻辞是我国古代文学象征的早期形态。而这些产生于三千多年前的简朴文辞,所体现的早期的文学象征意义,对于我国古代文学研究的价值,显然是不应该忽视的。

## 周易对立变化创新思想中的美学意义

《易传·系辞上传》指出：“夫《易》广矣，大矣。以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。”这纵然含有该传作者的推扬褒美之意，但不失为先秦时代学者对《周易》哲学包含的丰富、广博内容的较可取的理解。《周易》哲学的象征理趣，颇可触类旁通：就美学的角度探寻，我们即不难发现，此书蕴蓄着不少值得认真挖掘的美学因素。本文拟针对《周易》辩证思想体系中关于事物对立、变化、创新的理念，试析这三者在哲学理绪之余所显露的朴素的美学意义。

由于《周易》古经丰富的思想集中体现在抽象隐晦的六十四卦符号及古奥艰深的卦爻辞中，而现存最早的解说《周易》古经的《易传》（包括《彖传》上下、《象传》上下、《文言传》、《系辞传》上下、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等十篇）成为后人治经最为重要的资料，乃至被合入经中并行；因此，本文抒论的基本宗旨是，既以卦形、卦爻辞为主要依据，亦兼取《易传》的合理解释。

**一、《周易》阴阳对立的观念，透露着古人原始朴素的美感：寓和谐于对立之中。**

“寓和谐于对立之中”，是一种古老朴素的美学观念，认为事物因对立比称的因素而构成和谐之美。究其本根，人类自身躯体的对称结构（两耳、双目、四肢等），自然界万物的种种对立和谐现象（树木分叉、鸟翼对举，两峰并峙、双水分流等），均是古人产生这一美学观念的直接来源。

我国古代建筑、绘画、音乐、舞蹈、文学诸艺术部门的艺术实

践,常常体现着这一美学观念的影响。《礼记·乐记》言音乐之谐美时强调“使之阳而不散,阴而不密,刚气不怒,柔气不慑,四畅交于中,而发作于外”;《周礼·考工记》叙绘画设彩时指出“画绩之事,杂五色”,“青与白相次也,赤与黑相次也,玄与黄相次也”;《文心雕龙》论文学声律时认为“异音相从谓之和”,这些都是较早期的美学理论资料,均指明艺术之和谐寓含在对立因素的交错搭配、相互比照之中。考察这种美学观念的渊源,不能不追溯到《周易》的“阴阳”学说这一朴素辩证的哲学观念。

“阴阳对立而又和谐”的辩证观念,无论是在八卦、六十四卦的卦形符号象征中,还是在卦爻辞的哲理喻示中,都强烈地显示出这是《周易》哲学体系的最基本思想之一。

卦形象征,系《周易》内容的一方面特殊结构形式。这一结构以“阴”--、“阳”—两种对立的符号为要素,先三叠组成八卦:三乾(天)、三坤(地)、三震(雷)、三巽(风)、三坎(水)、三离(火)、三艮(山)、三兑(泽)。不言而喻,这八种象征性符号置根于“阴”、“阳”对立线形的交叠;换言之,八卦符号的和谐,寓于对立因素“--”和“—”错杂组合之中。再细论之,八卦间的相互关系,也是两两对立的:乾与坤对立,震与巽对立,坎与离对立,艮与兑对立(每组中之前者称阳卦,后者称阴卦)。《系辞上传》云“刚柔相摩,八卦相荡”,谓其“相摩”、“相荡”,正是阴阳矛盾对立之义。八卦的制定,是《周易》创作的最初阶段。此后,八卦两两相重而出现六十四种六画(爻)式的象征符号,即为六十四卦形。六十四卦的结构,既是建立在阴--阳(—)对立和八卦对立的基础上,又反映出它们自身两相对立的情况。如《乾》☰与《坤》☷对立,《泰》☰与《否》☷对立,《坎》☵与《离》☲对立,《晋》☰与《需》☵对立等均是。六十四卦整体形态,在这种从“--”“—”对立,到八卦对立,乃至六十四卦相互对立之中和谐地组合起来。至此,《周易》哲学的符号象征体制——六十四卦卦形,终于在种种矛盾对立因素的交错中形成了。这种组合,不是静止的、刻板的符号排列,而是生动的、变化的、深

寓象征内涵的矛盾对立的和谐。

卦爻辞，是六十四卦义理的文字反映，也是《周易》哲学通过语言文字创造的具体形象，以譬喻、暗示、象征的方式作出的特殊表现。卦爻辞反映的义理，与六十四卦符号的象征内涵互为表里、交相映衬；因此，“阴阳对立而又和谐”的观念，也是六十四卦卦爻辞中始终贯联的基本思想。其中《睽》卦，是反映这一思想至为突出的一例。此卦的卦形是兑下离上(䷥)，为泽润下、火炎上之象，两物相互违逆分歧，故名其卦曰“睽”；睽字，《说文》云“目不相听也”（听，犹“从”，不相从，即两目异视），正是“乖离”之义。但全卦大旨不在于展示事物违逆分歧现象的本身，而是揭示“睽”中寓“合”、化“睽”为“合”的道理。卦辞谓“睽”之时“小心处事可获吉祥”（“小事吉”），即表明了事物虽“睽”必有可同、可合之处，只要因势利导，细心推求，乖背必消、睽违终合。卦中六则爻辞，分别根据不同的环境、条件喻示处“睽”之道，遂致六爻虽均在“睽”中，未尝有一爻久睽不合。根据内外卦的卦象及六爻的爻象、辞旨，可知初爻与四爻，二爻与五爻，三爻与上爻，均是形睽质合、先睽后合的关系。宋人冯当可指出“内卦皆睽而有所待，外卦皆反而有所应”，“天下之理，固未有终睽也”（《周易折中》引）。此即《彖传》称“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也”的意义所在。从另一角度说，各种事物的一致与和谐，往往寓于乖离和对立之中：《睽》卦的象征义理，莫过于此。

《周易》六十四卦既是每卦各叙一理，又是密切联系贯通的哲学。《睽》卦所明事物“同”“异”、“睽”“合”之矛盾辩证关系的道理，在其它各卦中亦时时均有反映。如《师》卦揭示用兵打仗、克敌制胜之理，朱熹云“伏至险于大顺，藏不测于至静之中”（《周易本义》），即言此卦所叙用兵的本质在于调整或正确把握各种矛盾因素。又如《剥》卦上九“君子得舆”与“小人剥庐”，《既济》卦九五“东邻杀牛”与“西邻之禴祭”，《大过》卦九二“老夫”与“女妻”、九五“老妇”与“士夫”等等，都象征事物的对立矛盾现象；而诸卦诸爻的义



理,无不表现于妥当调节这些矛盾的过程。通观六十四卦的卦象及卦爻辞,可以看出,《周易》哲学思想的内核之一,是建立在“阴阳对立而又和谐”的基础上的。

当然,《周易》一书的本质是哲学,并非美学;但“阴阳”学说所含与美学颇有关联的因素或对后代美学思想的影响,却是不容置疑的。《系辞上传》称“一阴一阳之谓道”,《下传》又称“物相杂故曰文”;《说卦传》云“分阴分阳,迭用刚柔,故《易》六爻而成章”:“相杂”而后成“文”,“迭用”乃至“成章”,岂非“和谐”之“文章”寓含于阴阳对立因素之中的绝好的解说?我们不妨这样认为,这几句既是对《周易》“阴阳”学说的归纳,又隐约透露出其间所隐藏的“寓和谐于对立之中”的美学意义。虞翻曰:“乾阳物,坤阴物,纯乾纯坤之时未有文章;阳物之坤,阴物入乾,更相杂成六十四卦,乃有文章,故曰‘文’。”又曰:“章谓文理,乾三画成天文,坤三画成地理。”(并见《周易集解》引)这是从象数学上点明“阴阳”说之要义。清人刘熙载对此广为引申,指出:

《易·系传》:“物相杂故曰文。”《国语》:“物一无文。”徐锴《说文通论》:“强弱相成,刚柔相形,故于文‘人义’为‘文’。”《朱子语类》:“两物相对待故有文,若相离去便不成文矣。”为文者,盍思文之所由生也?(《艺概·文概》)

立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚。文,经纬天地者也,其道惟阴阳刚柔可以该之。《易·系传》言“物相杂故曰文”,《国语》言“物一无文”,可见文之为物,必有对也。然对必有主是对者矣。(《艺概·经概》)

这两节论述,径直把“阴阳”相对立的观点纳入文学理论的范畴,事实上也正是本文所论《周易》“阴阳”学说透露着古人朴素美感的颇为贴切的“注脚”。

通过以上分析,我们不难明确:《周易》阴阳对立的思想,反映

了古人关于事物的和谐往往寓于对立之中的观念。就哲学角度言,这是《周易》朴素辩证思想的一个基础;从美学角度看,这一观念又具有质朴的美感意义。在我国古代美学史上,诸多艺术领域的艺术实践或理论,颇与之相关。如古代建筑艺术中,楼阁亭台每每以互为对称的造型导致和谐匀称的间架布局;古代音乐艺术中,不同音律声调的交错互衬,显出和谐优雅的音乐美;古代舞蹈艺术中,参差跌宕的步态组成协调合拍的舞姿;古代篆刻艺术中的阳文、阴文;古代绘画艺术中的浓淡干湿、虚实疏密、阴阳向背;乃至古代“声律”说所谓“一简之内,音韵尽殊,两句之中,轻重悉异”(沈约《宋书·谢灵运传论》),以及“四六”文的骈排句式、“近体”诗的对偶规律……凡此种种,无不呈现着艺术上和谐寄托于对立因素的交错这一规律,并均与《周易》“阴阳”说所透露的美学意义密相吻合,有的则无可置疑地受到《周易》阴阳观念的明显影响。

## 二、《周易》关于万物变动不居的思想,已经涉及美的相对性这一美学观念。

《周易》的朴素辩证思想,并非仅仅停留在关于万物对立而又和谐的认识,而是进一步认为万物同时又处在不断变化的过程中。这从《周易》取“易”为名的寓意中可见一斑。《说文》训“易”为“蜥易”,谓之“象形”。“蜥易”即今之壁虎类,善因时因地变易它的颜色;又,“易”之篆文,横视正似蜥易之象。因而《周易》名“易”之本义,实取变化之旨。

《周易》卦爻辞中没有“美”、“丑”这类字眼,但由于每卦都拟取具体的事物、现象来喻示《易》理,卦爻辞对一卦一爻的吉凶利咎作了预测性的占断,于是,从这些喻象或占断辞中,我们往往可以窥见古人朴素的美感参杂其间。其实,在先秦哲学论著中,美丑与善恶的概念还不曾严格区别开,诸子作品如此,《周易》亦如此;然则《易》中“吉”“凶”“利”“咎”之占断辞,似也与“美”“丑”观念略可勾

联。由于《周易》辩证思想的要旨在于变动,故其书对事物的肯定、否定,从非绝对,被肯定者可以向否定方面转化,被否定者亦可向肯定方面发展,所谓“变动以利言,吉凶以情迁”,“刚柔相推,变在其中矣”(《系辞下传》)。以美学的眼光观察,这里事实上又隐约可见古人对“美”的相对性的认识。如《损》卦六四云:“损其疾,使遄有喜,无咎。”此言六四以柔弱之质,当“减损”之时,若能自损不善之疾,迅速接纳阳刚之气,必将有喜无害。这是转衰为健、化弱为强、弃恶趋善、变丑为美的象征。《家人》九三云:“家人嗃嗃,悔厉,吉;妇子嘻嘻,终吝。”此言九三阳刚过甚,有治家过严,家人“嗃嗃”伤怨之象,此时虽多“悔”有“危”,但又不失正道仍获吉祥;若反严为宽,放纵妇子“嘻嘻”笑闹,则必失家道,终致憾惜。这是告诫人们事物都在变化,处之不慎,美好吉祥者亦将转向丑恶凶吝。《否》卦六二云:“包承,小人吉;大人否亨。”此言当“否闭”之时,六二以阴柔处下,可包容于、顺承于尊者,“小人”当之暂时获吉,“大人”否定此道则可享通。这是喻示处“否”方式因人而异、正邪不同,故其吉凶每多变动,未能确然测定。总此三卦之例而言,第一例表明事物可以由弊向利发展;第二例反之,表明可以由好向坏转化;第三例则说明事物发展结局的不确定性,其吉凶因不同的对象而异。这里,拢括了《周易》关于万物发展变化规律的基本特点,这在六十四卦三百八十四爻的义理中,是通同一气的;其哲学旨趣,乃是事物“变化不居”的发展原则;其美学意义,则牵涉到“相对美”的范畴。

另一方面,我们还可以从六十四卦每卦六爻之间的发展规律来分析这一问题。《周易》每一卦所叙内容,几乎都揭示了某种事物或现象从低级趋向高级,又从高级趋向消亡这一发展过程;其中对“吉”的肯定,每来自于对“凶”的否定,而被肯定者一旦发展到高峰,又将随之被否定。如《丰》卦,说明事物“丰大”的道理,本属美善可褒之卦。但卦旨却深含“求丰不易,保丰更难”的诚意。卦中六爻,分别喻示处“丰”之时得失善否的情状:第一、三爻必须谨慎

自抑，否定其致“咎”的因素，才能得到“无咎”；第二、四爻执“中”不偏，修已保丰，遂能致“吉”；第五爻含丰大光明盛德，最得“庆誉”，终获吉祥；但丰大致此已盛，故发展到第六爻必走向反面，导致凶险。全卦揭明了任一“丰大”情态总是暂时、相对的，终究要趋向亏损的道理。此即《彖传》所谓：“日中则昃，月盈则食；天地盈虚，与理消息。”当然，六十四卦三百八十四爻之间吉凶利弊的情况，是十分复杂的，需视各卦各爻的具体情状分析。但六十四卦的变化，有一条略为清晰的规律可寻：即每卦的第五爻，多是某种事物或现象发展至最完美阶段的象征，占辞多吉；第六爻，则多是事物或现象发展至顶峰而走向衰落（或反面）的象征，占辞多凶。即使有些卦第六爻的爻辞未出现“凶”字，但视其爻义可以显然看出是凶爻。如《兑》卦阐发正确把握“欣悦”的道理，第六爻谓“引兑”（兑，训“悦”），喻示居上位而柔媚者，引诱他人相与为悦，全然背离处“悦”正道，故为凶爻。至于还有一些卦第六爻是明显的吉爻，但就本卦大义看，也是该卦所明某种事理发展穷衰的体现。如《否》卦第六爻云：“倾否；先否，后喜。”谓倾覆否闭局势，起先犹见否塞、最后通泰欣喜。此爻象征“否极泰来”，显为吉爻；然就“否”之义而言，却为“否”道穷尽衰亡之喻示。简言之，从诸卦第五爻多完美吉善，第六爻多衰落转化，实可看出《周易》哲学认为事物均在发展变迁，一切“美”、“善”、“吉”都是相对的、一时的、不可能绝对不变。

必须特别提及的，是《周易》六十四卦以《未济》卦为终的问题。这里似乎蕴含着对“《易》者，变也”这一义理的归结。此卦紧接第六十三卦《既济》之后：《既济》卦借“涉水已竟”喻“事已成”，含有完美成功之旨；《未济》则借“未能济渡”喻“事未成”，含有事物未必有绝对成功之时的哲理。《序卦传》认为六十四卦终于《未济》，是表明“物不可穷”，即事物的对立、变化无时休止。全卦以设诫为最后归宿，其象征意义广泛展示了事物的“完美”或“成功”只是相对的、局部的、暂时的，“缺陷”或“未成”却是时时伴随着前者而存在。清人龚自珍《己亥杂诗》之一曰：

未济终焉心缥缈，百事翻从阙陷好。

吟到夕阳山外山，古今谁免余情绕。

诗中以“阙陷”与“未济”并称，流露着浓厚的失意烦恼情绪。本来，现实生活中就不可能存在纯粹的、无所缺陷的“完美”；“夕阳无限好，只是近黄昏”，便是千古诗人咏叹不已的参杂着诸多遗憾的美景。由此可知，《周易》以《未济》卦为终，是归结了六十四卦所反映的事物吉凶、利弊、善恶、美丑之相对性的哲理；正缘于这种相对性，事物才能在扬弃其凶咎因素的过程中不断趋向吉美——这也是上引龚自珍一诗所隐含的化“阙陷”为“完美”，俟“夕阳”成“朝日”，从“未济”中求得“可济”途径的本质意义。否则，《周易》的变易之道则穷矣。

自从人类懂得思维之后，就随之产生了美、丑观念。这一观念，又极为复杂玄妙。自古及今，从来就没有绝对一致的美丑原则，不同的时代、民族、教养、地位，均可导致迥然不同的美感，而任一或美或丑之物，又可因不同的环境条件而互相转化：这就是美的相对性。它的哲学基础，是宇宙万物均处于永恒的对立、运动、变化、发展中这一辩证原理，正与现代电子理论中的“测不定规律”相通不悖。依据上文的论述，可以清楚地看到：《周易》关于万物变动不居的思想，揭示了事物吉善、完美之不确定性；自美学领域探究，实亦有合乎“美的相对性”这一观念。

三、《周易》的变化说，还蕴含着万物不断变革创新的思想，这与美学原理中的“创新”有着相通之处。

大自然及人类社会在运动变化发展的历程中，不断变革旧形态，创造新事物；这一道理，古人在生产斗争与生活斗争的实践中早已意识到了。《周易》哲学的变化学说，也十分明显地包含这种

思想。其中《革》、《鼎》两卦的义理，是最为典型的例证。

《革》卦，顾名思义，是阐发“变革”的道理。朱熹说：“革，是更革之谓，到这里须尽翻转更变一番”，“须彻底从新铸造一番，非止补苴罅漏而已。”（《朱子语类》）此语揭示了《革》卦所喻“变革”意义的激烈性质。卦中六爻分别展示事物变革过程中各阶段的特征，辞多褒赞，寓意深长。第五爻谓：“大人虎变，不占有孚。”认为“大人”像猛虎一样推行变革，毫无疑问必能取信天下（孚，训“信”）。这是全卦最为吉美之爻，《周易集解》引马融曰：“虎变威德，折冲万里，望风而信”，足见《周易》作者对变革之高度推崇。《彖传》称“汤武革命，顺乎天而应乎人”，正是用史例论证变革的重大意义。

继《革》之后，是《鼎》卦。鼎，作为烹饪之器，有“养人”之功；作为“法器”，又是权力的象征。《鼎》卦立义，是借烹物化生为熟，譬喻事物调剂成新的道理，侧重于“经济天下”、“自新新人”的意义；《杂卦传》所谓“《革》去故也，《鼎》取新也”，即明此旨。马振彪指出：“九鼎之重器，以新一世之耳目；而鼎之为用，又无过于变革其旧者，咸与惟新，而成调剂大功。故《鼎》承《革》卦，以相为用。”（《周易学说》<sup>①</sup>）可见，《鼎》紧接《革》卦之后，其象征意义是与前者互为联系的，即强调说明事物在革除旧态之后，如何创立新制的义理。

从上述《革》、《鼎》两卦所表露的“革故鼎新”的象征要旨看，与后代美学理论实可密相勾通。刘勰《文心雕龙》撰有《通变》一篇，论说文学发展的“参伍因革”之道；唐代韩愈、柳宗元等人力扫齐梁积弊，推行旨在改革文风的“古文运动”，极力倡扬“惟陈言之务去”、“变浮靡为雅正”的主张；赵翼《论诗》所谓“满眼生机转化钧，天工人巧日争新，预支五百年新意，到了千年又觉陈”；乃至郑燮与韩生论文之句“删繁就简三秋树，领异标新二月花”，均可反映出变革与创新的思想在美学领域的重大作用。

如果认为《周易》的“创新”思想仅仅体现在《革》、《鼎》两卦，那

① 此书为桐城马振彪先生之遗作，广州花城出版社2002年版。

是太过偏狭了。前文已叙:《周易》的变化学说,立足于“动”。这种往复不已的运动,也是革除旧事物,开创新事物的过程。因为:就六十四卦中每卦的六爻而言,从初爻到上爻的渐次变动,凡变动一次,便超越了旧爻,产生了新的一爻;就六十四卦三百八十四爻的任何一爻而言,任意变动某卦的一爻(或数爻),都将转化为与原卦全然不同的新的一卦——《周易》哲学,就是在这种运动过程中不断地变革、创新,所谓“生生之谓易”(《系辞上传》),即言此理。因此,“革故鼎新”的思想,非仅体现于《革》、《鼎》两卦,而是贯穿于《周易》六十四卦的整个哲学体系。以《周易》开篇第一卦《乾》卦为例,全卦拟“天”为象,揭示了“阳刚”元素、“强健”气息的本质作用及其发展变化规律。卦中六爻,分别取“龙”或“君子”为象征物;从六爻的变化发展看,初爻“潜龙”,方深藏自养;二爻“见龙”,已初露头角;三爻“君子”,正努力奋发;四爻“渊”边之龙,待时腾跃;五爻天上“飞龙”,大功告成;上爻“亢龙”激进,反至挫折。显然,作为开创万物,催萌活力的初生的阳刚之气,“潜龙”是被肯定的;但随着情况发展,相较于二爻来说,初爻的“潜龙”被更为刚强的“见龙”所取代了;再向前发展,旧日的“见龙”又为“君子”所取代……依次推进,到了“飞龙”,已发展为统括万有、不可抗拒的新生力量,终于取得辉煌的成功。可见,《乾》卦六爻的变化,体现着发展中的新生事物,总是胜过旧事物。然而,《周易》并非无条件地否定旧的,肯定新的,前文所引“《鼎》取新”之“新”,即言此“新”必须适应现实环境,符合客观规律(即“顺时应世”)才有可取之处。因此,《乾》卦上爻的“亢龙”,虽也是高度发展的不同于前五爻的“新”事物,却只能以“有悔”告终,其缘故正在于飞腾得太高太猛,超越出现实许可的范围,遂不得不走向反面。由此可知,《周易》变化学说,是强调因时通变,不可一刻止息;而变化结果之吉凶利弊,则取决于是否合“情”适“时”。那么,我们可以推得《周易》关于“创新”思想的大略模式:《周易》从朴素辩证的观点出发,揭示了事物总是在运动过程中不断地“变革”与“创新”;而在适应现实发展的客观规律的条件

下,一切经过变革发展的新的事物,往往都比旧事物更加吉善、美好。这里,我们不禁联想起“新”的美学涵义——在审美范畴内,一种事物往往在对其旧形态的发展、变革并赋予新的内容的基础上,不断趋向更高一级的“美”;一旦停止了这种发展变革,不增益新的因素,“美”就无从提高、无法进展了。就此析之,《周易》“革故鼎新”的思想,与美学意义的“创新”无疑是密相贯通的。

略推考之,关于“变革”、“创新”的思想,在我国古代产生甚早。《礼记·大学》载汤之《盘铭》曰:“苟日新,日日新,又日新。”意在诫勉人们日益增新其德。此铭是否商汤时代作品,自当别论;但我们认为,纵使铭文确系商代以后人伪作,“日新”的思想也未必殷商时所无。因为“殷革夏命”这一重大社会事变,本身也是一场“革故鼎新”的暴烈行动;此种社会背景下出现“日新”思想,于理可通。据《尚书·盘庚》云:“迟任有言曰:‘人惟求旧;器非求旧,惟新。’”今学术界较一致认为《盘庚》三篇为大略可信的商代文献,文中引迟任言,已明显体现出器物贵在“推陈出新”的观念。因此,“变革”与“创新”的思想,在周代以前实已萌芽;至殷末周初产生之《周易》,则把这种思想通过卦爻变化的象征更系统、更深刻地表现出来。《易传》谓“大畜,刚健笃实,辉光日新其德”(《大畜》卦《彖传》)、“日新之谓盛德,生生之谓易”(《系辞上传》);此中所言“德”的含义,虽可能杂有《易传》作者的观念,但对事物在不断创新过程中使自身日益完善这一思想的阐释,似不违《周易》哲学之本旨。如果说《周易》的“变化”之道是往复不止的,那么,作为此道之一端的事物不断革旧创新的发展过程,也是无止境的——“新”事物之所以美,正缘于此。对于《周易》哲学包含的这种与美学意义上的“创新”相勾通的思想,在古代美学史的研究领域中,不能不引起我们重视。

#### 四、结语

当然,《周易》对立、变化、创新思想所流露出的美学意义,是贯



穿一体、不可割裂的；事物的和谐美，往往寓含于矛盾对立因素的组合之中；在矛盾对立环境中不间断地变化发展的事物，其“完美”总是相对的或不确定的；事物变化发展的永恒性，又决定了它们不断地“革故鼎新”的过程中创造出更新更高阶层的“美”——这就是《周易》思想与古代朴素的美学观念密相关联的某些重要体现。

美学，本是统属于哲学范畴；在诸门社会科学尚未独立形成其自身体系的古代社会，古人朴素的美学观念更是包容在各种哲学思想中。《周易》是一部涉及面极广、象征意义至丰的古代哲学专著，此类情实尤为突出。《四库提要·春秋类小序》云：“六经之中，惟《易》包众理，事事可通。”实属的评。此即《周易》关于事物对立、变化、创新的观念，既属哲学内容，又含美学意义之所以然。这种情况，不独我国如此，国外学术史上也有同类例证。朱光潜《西方美学史》论及古希腊美学思想萌芽时指出：“在早期希腊，美学是自然哲学的一个组成部分。”对于西方早期哲学中朴素唯物和辩证思想的重要代表赫拉克利特（约公元前530—前470），作者还评述道：

在辩证观点方面，赫拉克利特也认为“自然趋向差异对立，协调是从差异对立而不是从类似的东西产生的”，“结合体是由完整的与不完整的，相同的和相异的，协调的与不协调的因素所形成的”。这个看法虽近似毕达哥拉斯学派的，但却比它迈进了一大步。毕达哥拉斯学派侧重对立的和谐，赫拉克利特则侧重对立的斗争。他说得很明确：“差异的东西相会合，从不同的因素产生最美的和谐，一切都起于斗争。”侧重和谐就是侧重平衡和静止，侧重斗争就是侧重变动和发展，所以毕达哥拉斯学派把数量关系加以绝对化和固定化，而赫拉克利特则强调世界的不断变动和更新。他认为一切都在变动中，像流水一样，前水已不是后水，没有人能在同一河流中插

足两次。这虽是一个一般哲学的观点,对于美学却有重大意义,相信赫拉克利特的看法,美就不能是绝对永恒的东西。(《西方美学史》上卷第一章,着重号系引者加)。

此节醒人耳目的评论,通过分析赫拉克利特对毕达哥拉斯学派的继承和发展,把赫氏哲学中反映的富有美学意义的思想归纳为三条:一曰,不同的因素,差异物的会合,产生最美的和谐;二曰,变化运动中的事物的美,不是永恒的,而是相对的;三曰,世界在不断地变动和更新。显然,这与本文所叙《周易》对立、变化、创新思想中的美学意义正相契合;这种契合,为探究人类古代哲学、美学思想诞生的初级阶段的某些一致性现象,提供了良好的线索。值得注意的是,《周易》哲学的出现,比毕达哥拉斯学派或赫拉克利特早了五个多世纪。如果朱光潜归纳的古希腊人“一般哲学的观点”确实对于美学“有重大意义”,则本文论及的《周易》朴素辩证思想中的对立、变化、创新的观点,也同样对于美学,尤其对探研我国古代美学发展史具有不可轻忽的学术意义。

## 自然成文说的美学意蕴

---

黑格尔在《美学》中叙及艺术表现的问题时，举了一则有趣的例子：“……一个小男孩把石头抛在河水里，以惊奇的神色去看水中所现的圆圈，觉得这是一个作品，在这作品中他看出他自己活动的结果。”<sup>①</sup>这里，黑格尔意在阐述美学的“实践观点”，但还给我们一个启示：如果水中的圆圈算作“一个作品”，这一“作品”又是何等的巧夺天工、自然浑成？而艺术创作所极力追求的一种重要效果，不正是“天成”之作吗？

颇为偶合的是，中国古代文论中曾以“风行水上”所呈现的涟漪（恰似黑格尔例子中的“圆圈”），喻文章的创作决不可过分“人为”，应求其“自然”。清人顾炎武在《日知录》中论诗文的“繁简”时，指出：

且文章岂有繁简邪？昔人之论谓：“如风行水上，自然成文。”若不出于自然，而有意于繁简，则失之矣。

他说的“自然成文”，就美学意蕴而言，显然是大大超乎“繁简”一端之外了，而与苏轼关于文章“词达”的一节叙说甚为近似：“大略如行云流水，初无定质，但常行于所当行，常止于不可不止，文理自

---

① 黑格尔：《美学》，第一卷，第39页。

然，姿态横生。”<sup>①</sup>

然而，要考究“风行水上，自然成文”一说的源头，我们还得追溯到“群经之首”的《周易》。这部奇书属于中国最早的哲学专著，讲的是八卦、六十四卦的哲理，充满着玄妙的象征色彩。其中第五十九卦《涣》卦的卦形作䷺，上“巽”(三)为“风”，下“坎”(三)为“水”，取风吹水面，涣然呈文之象，<sup>②</sup>故《象传》谓“风行水上，涣”。可见，此卦的拟象依据，较为显明。而卦名取“涣”字的含义，旧解多以“涣散”为说。行唐尚节之先生著《周易尚氏学》，以为旧说“皆不通”，因据扬雄《太玄经》拟“涣”为“文”、司马光谓“扬子盖读‘涣’为‘焕’”等，认为“涣本有文义”，“而风行水上，文理烂然，故为文也”。<sup>③</sup>清人朱骏声也曾指出“涣”有“文貌”，“风行水上，而文成焉”。<sup>④</sup>钱钟书在辨析《诗经·伐檀》“河水清且涟猗”、“河水清且沦漪”两句时，引《毛传》“风行水成文曰‘涟’”、“小风，水成文，转如轮也”等语，谓《周易》中的《涣》卦即“取水之沦漪……以喻文章”，“以风来水面为词章之拟象”。<sup>⑤</sup>这些解说表明，纵然《周易·涣》卦的象征意义颇为复杂，但其卦象拟“风行水上”，卦名取“涣”，无疑是含有一定的美学因素，或者说，足以启发人感受到美学思想的某种内涵。这可以说是古代文论中“风行水上，自然成文”说的源头。

《周易》中《涣》卦的卦象蕴含的“自然成文”的美学观，常为后代文人所引而申之。北宋苏洵说道：

……故曰“风行水上涣”。此亦天下之至文也。然而此二物者（指“风”与“水”——引者按），岂有求乎文哉？无意乎相求，不期而相遭，而文生焉。是其为文也，非水之文也，非风之

① 《苏东坡集》后集卷十四《答谢民师书》。

② 《说卦传》谓：“巽为风”、“坎为水”，故《涣》取“风行水上”之象。

③ 尚秉和：《周易尚氏学》，第261页。

④ 朱骏声：《六十四卦经解》，第257页，古籍出版社1958年版。

⑤ 钱钟书：《管锥编》，第一册，第116--118页。

文也。二物者非能为文，而不能不为文也，物之相使而文出于其间也，故此天下之至文也。今夫玉非不温然美矣，而不得以为文；刻镂组绣，非不文矣，而不可与论乎自然。故夫天下之无营而文生者，唯水与风而已。<sup>①</sup>

苏洵阐发的基本意旨，在于以“水”譬喻广博渊深的艺术修养，以“风”譬喻生机勃勃的创作冲动——只有二者“无意乎相求，不期而相遭”，才能运神来之笔，极文章之伟观。但无论苏氏对“风水成文”说作了多少发挥，他所极力追求的“天下之至文”，其最终归宿则不离“自然”二字。因此他认为着意刻镂的作品虽然华美，却“不可与论乎自然”；而作为“无意于经营”的“天成”之文的绝好象征，“唯水与风而已”。于是，他把其兄苏涣的字改作“文甫”，即取“风水涣然成文”之意。后来，苏轼毕生遵奉的“行于所当行，止于不可不止”的文学创作主张，显然与其父的观点是一脉相承的。当然，这里的“自然”概念，较多的还是追求表现形式上的不做作、不过饰、不堆砌。正如葛立方在《韵语阳秋》中对谢灵运“池塘生春草”、谢朓“澄江净如练”的评价：“天然浑成，天球不琢”。至于明代后期的李贽，对当时弥及文坛的复古主义和剽窃摹拟的风气极为不满，强烈抨击“假人言假言，而事假事、文假文”，极力提倡“化工”之“至文”，亦即纯真“自然”之作。他说：

且吾闻之：追风逐电之足，决不在于牝牡骊黄之间；声应气求之夫，决不在于寻行数墨之士；风行水上之文，决不在于一字一句之奇。<sup>②</sup>

“牝牡骊黄”是外在之形，“寻行数墨”是摹拟之举，“一字一句”是刻

① 苏洵：《嘉祐集》卷十四《仲兄字文甫说》。

② 《李氏焚书》卷三《杂说》。

镂之奇，均与“自然”之旨大相径庭，实属李卓吾所激烈指斥而绝不屑为的。可见，李贽推崇“风行水上之文”，贬叱雕琢、复古，是一种批判时弊的进步文艺观，而这一观点，正是以“自然成文”说的美学意蕴为理论基础的。很明显，李贽心目中的“自然”的意义，已经不仅仅停留在表现形式上的不刻意雕琢，还极力追求思想感情的真实流露，即对艺术作品思想内容的重视。因此，他所推崇的“风行水上之文”，与所谓“假人”作的“假文”正是一个鲜明的对照。

试览我国古代有关美学的诸多论述，或论诗文，或叙声乐，或品书画，往往都强调追求“自然”的重要意义。如欧阳修称“文章必得于自然”，<sup>①</sup>姜夔说“诗有四种高妙，……非奇非怪，剥落文彩，知其妙而不知其所以妙，曰自然高妙”，<sup>②</sup>阮籍论乐以为“八音有本体，五声有自然”，<sup>③</sup>李阳冰谓“书以自然为师而备万物之情状”，<sup>④</sup>董其昌说“画当以天地造化为师”。<sup>⑤</sup>甚至袁宏道说及栽花种草时，也指出“花之所谓整齐者，正以参差不伦，意态天然”。<sup>⑥</sup>此类言论，在我国古代美学史中颇为常见，足可旁证其与“自然成文”说在理论意义上的相互契合，并可见此说在古代美学理论中所占据的重要位置。

## 二

“自然成文”说与美学史上强调艺术“自然”之论颇多契合。而

① 《欧阳文忠公集》卷一百四十《唐元结阳华岩铭》。

② 《姜白石全集·白石道人诗说》。

③ 严可均辑《全三国文》卷四十六阮籍《乐论》。

④ 《佩文斋书画谱》卷一《唐李阳冰上采访李大夫论古篆书》。按，书画论中的师法“自然”说，实指师法宇宙本体（大自然）。但其理论意义往往除强调模仿大自然外，或亦含表现形式的“自然”之意，故引以为说。下文所引偶有类此者亦依此立说。

⑤ 董其昌：《画禅室随笔》卷二《评旧画·题天池石壁图》。

⑥ 《袁中郎全集》卷二《文漪堂记》。

古人在艺术评论时所言之“自然”，或偏于表现形式，或偏于思想内容，事实上这两者又往往互相渗合、难以割离。如苏洵以为只有“风行水上”之文“可与论乎自然”，虽就形式而言，但他在同一文中有“不求有功，不得已而功成”、“不求有言，不得已而言出”诸语，事实上也涉及“内容”的自然、真实了；而李贽虽强调思想内容的真实流露，但所谓“风行水上之文，决不在一字一句之奇”，显然也同时表明对形式上刻意雕饰的抨击态度。由此观之，“自然成文”说中“自然”的概念，是既可指形式上的自然（不雕琢），又可指内容上的自然（真实）；这两义往往是融而为一的。

从文艺理论的角度看，形式直接服务于内容；内容不“真”，则形式的“自然”也徒为虚设了。那么，作为我国古代美学史上的一个颇有影响之论，“自然成文”说的至为深邃的美学意趣，除了追求外在形式的自然、浑成之外，更在于注重内在的“天真”韵味。借用李白和陶渊明的诗句来说，即是——“清水出芙蓉，天然去雕饰”，①“此中有真意，欲辨已忘言”②——一个“天然”，一个“真意”，似可精切地道出艺术上的“天真”情趣。因此，刘勰《文心雕龙·情采》批评“后之作者，采滥忽真”；钟嵘《诗品》认为文拘声律，“伤其真美”；方回评述杨万里、陆游的诗时，曾谓“奇峭悲壮要出自天成”，又谓“诗要天真自然，而不在学问语言”；③姜夔论及魏晋书法之潇洒飘逸时，称其“各尽字之真态，不以私意参之”④；均是强调“真”的艺术功效。大概是出于同样的志趣，宗白华先生在《论中西画法的渊源与基础》⑤中也曾说道：

宋元大画师皆时时不忘以“自然”为师，于造化细缊的气韵

① 李白：《经乱离后天恩流放夜郎忆旧游书怀赠江夏韦太守良宰》。

② 陶渊明：《饮酒》诗之一。

③ 方回：《桐江集》卷三《跋遂初尤先生尚书诗》，卷一《赵宾旸诗集序》。

④ 《佩文斋书画谱》卷七《续书谱·真书》。

⑤ 宗白华：《美学散步》。

中求笔墨的真实基础。近代画家如石涛，亦游遍山川奇境，运奇姿纵横的笔墨，写神会目睹的妙景，真气远出，妙造自然。画家任伯年则更能于花卉翎毛表现精深华妙的色彩新境，为近代希有的色彩画家，令人反省绘画原来的使命。然而此外则颇多一味模仿传统的形式，外失自然真感，内乏性灵生气，目无真景，手无笔法。……一切艺术虽是趋向音乐，止于至美，然而它最深最后的基础仍是在“真”与“诚”。（着重号系引者加）

品评扬抑之间，莫不以“真”、“真气”、“真感”、“真景”、“真与诚”、“真实基础”诸语为准绳，可知宗先生对艺术“真趣”体察得多么入微！至如十七八世纪法国新古典主义的立法者布瓦洛，更以诗的语言对“真”和“自然”作了高度赞美：

只有真才美，只有真才可爱；  
真应该到处统治，寓言也非例外；  
一切虚构中的真正的虚假，  
都只为使真理显得更耀眼。

.....

虚假永远无聊乏味，令人生厌；  
但自然就是真实，凡人都可体验；  
在一切中人们喜爱的只有自然。<sup>①</sup>

应当指出，布瓦洛的“自然”，不是一般的感性现实世界，而是天生事物的常情常理，犹如亚里士多德提过的“近情近理”（参阅朱光潜《西方美学史》），因而与“自然成文”说之“自然”恰可对照。我国明代李贽，则著有《童心说》一文，与布瓦洛的观点略有相近之处：通篇以激烈、犀利的言辞颂“真”而斥“假”。他指出：“童心者，真心

① 布瓦洛：《诗简》第九章，引文见朱光潜《西方美学史》上卷。



也”，“绝假纯真，最初一念之本心也”，亦即赤子之心和真情实感，宣称只有具备童心的文学才是真文学，否则就是假文学，而“天下之至文，未有不出于童心焉者也”。<sup>①</sup>李贽的这一进步主张，不仅对当时“假道学”的文学观点和文学作品作了彻底的批判，而且对后来“公安派”的文学主张产生了直接影响。该派首领袁宏道宣扬“出自性灵者为真诗”，认为“物贵其真”，<sup>②</sup>“淡是文之真性灵、真变态”，<sup>③</sup>“真人真声，任性而发，是可喜而不可废”，<sup>④</sup>其论不离“真”字，盖本于李贽《童心说》。

艺术上的“真”，是艺术家深刻地理解现实、概括现实本质而创造出的艺术美的结晶，因而往往是艺术作品打动人心、给人以美的享受的关键所在。王维的一首诗《山中》写道：“溪清白石出，天寒红叶稀。山路原无雨，空翠湿人衣。”俨然是一幅诗中之画：清澈的溪流，白色的溪石，依稀的红叶，蜿蜒的山路，欲滴的翠色——画面是那样真切、自然，给人以无穷的遐思，于是乎昔人称此诗“得天趣”（见宋僧惠洪《冷斋夜话》引超然语）。“天趣”即“天真”韵味，用今天的话说，也就是创造天然、真实的艺术境界——而“自然成文”说的美学意趣，或许也应该从这里寻取吧！

### 三

有人会问：“自然成文”说的旨趣既是追求一种天然浑成、不刻意雕饰而充满“真”趣的境界，是否断然排斥艺术加工、文采修饰呢？当然不是。试由“自然成文”四字观之，其落实点还在于“文”，只是此“文”必须建立在“自然”的基础上，因而，凡违反“自然”的

① 《李氏焚书》卷三。

② 《袁中郎全集》卷一《与友人论文》。

③ 《袁中郎全集》卷三《叙冯氏家绳集》。

④ 《袁中郎全集》卷三《叙小修诗》。

“文”饰均宜排斥,符合“自然”的“文”采在所必取。这里似乎牵涉到“文”与“质”的矛盾问题。《论语·雍也》谓:“子曰,质胜文则野,文胜质则史;文质彬彬,然后君子。”说的虽是“君子”的修养问题,但对于“文”与“质”既矛盾又统一的论述,实已明显涉及美学范畴。后来刘勰《文心雕龙·情采》指出,“使文不灭质,博不溺心,正采耀乎朱蓝,间色屏于红紫,乃可谓雕琢其章,彬彬君子矣。”正是上承孔子之语,说明在不破坏素质、不淹没真情(“不灭质”、“不溺心”)的前提下,文采修饰对于文学作品的重要作用。所谓“自然”,在一定的意义上包括了“质”的概念,因而,“自然成文”说事实上已经有机地把“文”与“质”这对矛盾辩证地统一在其美学内涵之中了。

“自然成文”说的本旨既在于求“天真”之“文”,则此“文”是否平淡无奇、寂然少变呢?当然也不是。试想“风行水上”之际,水面所涌现的层层涟漪或重重波涛,必是奇妙万端、瞬息变易,实属最为生动逼真之“文”。魏禧《文濑序》有一节论述:

水生于天而流于地,风发于地而行于天。生于天而流于地者,阳下济而阴受之也;发于地而行于天者,阴上升而阳蓄之也。阴阳互乘,有交错之义,故其遭也而文生焉。故曰:“风水相遭而成文”。然而势有强弱,故其遭有轻重,而文有大小。洪波巨浪,山立而汹涌者,遭之重者也;沦涟漪澌,皴蹙而密理者,遭之轻者也。重者人惊而快之,发豪士之气,有鞭笞四海之心;轻者人乐而玩之,有遗世自得之慕。要为阴阳自然之动,天地之至文,不可以偏废也。<sup>①</sup>

此中所涉及天地、阴阳之说的略为玄奥的哲学成分姑置不论,而魏氏用风吹水面的强弱轻重所呈现的不同水状,喻作者在不同条件下所创作的风格迥异之作,认为这是“不可偏废”的“天地之至文”,

① 魏禧:《魏叔子全集·文濑序》。

似有合于艺术风格的原理。他所言及的“风水相遭而成文”，实与“风行水上，自然成文”毫无二致。当然，若深一层探讨魏氏“风水相遭”的内在含义，似乎还寓有作家主客观因素的交替作用而导致的创作冲动这一意思：因不同的素质、不同的感触、不同的题材而使作者进入不同的创作状态（即“阴阳自然之动”），再因之而产生的“至文”，其风格无疑是各不相同的。甚至，就一个具体作品而言，倘属于真正成功的“自然”之作，也往往是文采变异、波澜起伏的。人类文学艺术史上所创造的许多优秀作品，均可说明这一问题。因此，袁宏道认为好的文学作品也像水一样富于变化，他说：“疾徐舒蹙，奔跃万状，故天下之至奇至变者，水也。”并谓“取迁、固、甫、白、愈、修、洵、轼诸公之编而读之，而水之变怪，无不比陈于前者。……故文心与水机，一种而异彩者也。”<sup>①</sup>合魏、袁二氏之论而言，不难领会到，古人借水喻文，正可形象地表明此“文”既姿态万变，又风格多样。那么，“自然成文”说既是以“风行水上”作为拟喻之象，则此说本来就寓有这样的意味：“自然”、“天成”之文决不是单调、平板的，而是体现着非人工雕刻所能达到的一种充满着奇妙变化而“文理自然，姿态横生”乃至风格各异的至美之作。

必须提及，“自然成文”说与西方文艺思潮中的“自然主义”不可混为一谈。“自然成文”说要求的是艺术作品既天然浑成，又文采灿烂；既不违真实情状，又体现艺术概括；或许可以称之为熔“自然美”与“艺术美”于一炉之论。

总之，在我国古代绚烂多彩的美学理论中，“自然成文”说是值得我们重视的一个美学观点。它源于古老的哲学著作《周易》，为后人所发挥、引伸，并在很大程度上影响过古代的文艺创作。它所蕴含的深邃的美学意趣——求“天然”之美，寓“天真”之韵——道出了至今还须要遵循的一条美学规律：在艺术创作中，自然和文饰的统一，或者说真和美的统一，是十分重要的。

<sup>①</sup> 《袁中郎全集》卷二《文漪堂记》。

## 试论周易对文心雕龙的影响

体大思精的《文心雕龙》，是我国南北朝齐、梁之际的刘勰撰写的一部空前的文学理论巨著。作者在《序志》篇中叙及创作原则与全书内容时，曾概括了该书的上篇、下篇两部分的“纲领”、“毛目”，并指出：

位理定名，彰乎《大易》之数，其为文用，四十九篇而已。

所谓“《大易》之数”，本属《周易》占筮的基本用数条例：《系辞传》称“大衍之数五十，其用四十有九”，即说明古人设五十根蓍草，实用四十九根以揲营成卦、推衍《易》理——这本与“论文叙笔”、“剖情析采”的《文心雕龙》毫不相干，奇怪的是，刘勰偏偏模拟《易》数来构思《文心雕龙》的全书篇数，最后唯恐读者不晓其意，更明白指出他撰写的五十篇内容，可切用于论文的仅《原道》至《程器》四十九篇（恰似《周易》占筮设五十根蓍草，仅用四十九根），而末篇《序志》不过是总结性的“以驭群篇”的文字罢了——这一现象，表明刘勰对《周易》颇为欣赏，以至在《文心雕龙》篇数的创制中便匠心独运地展示出“位理定名，彰乎《大易》之数”的篇章布局。

然而，倘要深入探究《周易》<sup>①</sup>对《文心雕龙》的内在影响，自然不在于这种篇数组织问题，而要从《文心雕龙》全书的具体内容出发，研析其如何运用《周易》的有关内容阐述文学理论。事实上，翻开《文心雕龙》一书，人们不难看到，刘勰在论述其文学理论体系的过程中，大量采用了《周易》的各方面内容——或举卦象，或引卦爻

---

<sup>①</sup> 《周易》包括“经”、“传”两部分。刘勰《文心雕龙》所称《易》，亦合经、传而言。

辞,或取例《周易》创作,或融会《周易》词语;既使一部专论文学的著作,充满了深邃的哲学意义;更使古奥的哲学著作《周易》的诸多内容,影响于文学理论领域。这无疑刘勰所作的一项有意义的工作,也是《周易》深刻影响于《文心雕龙》创作的重要体现。针对这一方面展开探讨,似可揭示我国古代哲学与文学理论的密切联系,并可进一步开拓《文心雕龙》研究的一个新领域。立足于这一动机,本文试从四方面辨析刘勰《文心雕龙》对《周易》内容的直接运用,说明两者间存在的显著的影响与被影响的关系。

### 一、《文心雕龙》引据《周易》卦象,以说明文学问题。

《文心雕龙》开卷第一篇《原道》说:

人文之元,肇自太极;幽赞神明,《易》象惟先。

作者认为人类的文化活动,开始于遂古之初对“太极”原理的认识,而深入阐发“太极”的神妙之理,则发端于《周易》的“象”。那么,何谓“《易》象”呢?简言之,它是《周易》作者用来“象其物宜”、“以尽圣人之情”(《系辞传》)的各种象征性形象,首先用来象征“太极”和“阴阳两仪”等现象;由于《周易》全部内容是以卦形符号为基础的,所以《易》象又最先体现于八卦、六十四卦这些颇寓哲理意义的象征符号。先秦以降,《易》学家们对《周易》的卦象多有研究,刘勰有意识地吸收了不少有关卦象的说法,来阐述文学问题。如《征圣》篇云:

书契断决以象《夬》,文章昭晰以象《离》;此明理以立体也。

这是取《夬》卦的卦象说明书契文字的功用在于叙事直截了当,足以明理;取《离》卦的卦象说明文章的特点在于文辞色彩鲜明,足以

立体(《夬·彖传》说:“夬,决也,刚决柔也”,《系辞传》:“上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察,盖取诸夬。”又《离·彖传》:“明两作,离。”均为刘勰此说的依据)。对这两卦的卦象,刘勰在《书记》、《诏策》两篇中又有引及:

故书者,舒也。舒布其言,陈之简牘,取象于《夬》。(《书记》)

故授官选贤,义炳重离之辉。(《诏策》)

“书记”之体,必当直接果决;“诏策”之文,更须光彩辉煌。刘勰举这两卦的卦象抒论,显然是很能说明问题的(所谓“重离”,即重八卦之离☲为六十四卦之《离》卦☲;离为火,则“重离”之光明益甚矣)。在《论说》篇中,刘勰引用了八卦“兑”卦的卦象,说:

说者,悦也;兑为口舌,故言咨悦悖;过悦必伪,故舜惊谗说。

“兑为口舌”,见《说卦传》,这是“兑”卦扩展引申后的象征性形象之一<sup>①</sup>,刘勰用此卦象说明“说”这一文体的特点是以理服人,令听者心悦诚服,达到“言咨悦悖”的功效。当然,“悦悖”过头,也必然走向反面,所以刘勰特别指出“过悦必伪,故舜惊谗说”。

刘勰在引据卦象时,往往直接取用了《周易》中《象传》对《易》象的解说,如《诏策》篇说:

《易》之《姤》象:“后以施命诰四方”,诰命动民,若天下之

<sup>①</sup> 《周易·说卦传》:“兑为泽,为少女,为巫,为口舌,为毁折,为附决,其于地也为刚贞,为妾,为羊。”按“兑”卦最初取象于“泽”,其卦形为☱。上为阴,二阳蓄其下,象征泽为阴湿之所(详本书前文《观物取象是艺术思维的滥觞》),其扩展后的卦象有“少女、巫、口舌……”等等。

有风矣。

这是全盘采用了《姤》卦《大象传》的说法。《姤》卦的卦形为䷫(巽下乾上),天在上,风在下,为天下有风,刚柔相遇之象(《姤·彖传》:“姤,遇也,柔遇刚也。”),所以此卦《大象传》云:“天下有风,姤,后以施命诰四方”,其本义为“天下有风,风无不周布,故君以施令,告化四方之民矣”(李鼎祚《周易集解》引翟玄说)。而刘勰引以说明“诏策”作为帝王发布命令的文体,具有施告四方,风行天下的特点,故云“诰命动民,若天下之有风矣”。在《诏策》和《议对》两篇中,刘勰则同时引用《节》卦的《大象传》:

……制施敕命,……《易》称“君子以制度数”……(《诏策》)

议之言宜,审事宜也。《易》之《节》卦:“君子以制度数,议德行”……议贵节制,经典之体也。(《议对》)

《节》卦《大象传》的全文为:“泽上有水,节,君子以制数度<sup>①</sup>,议德行。”这是解说《节》卦的卦形䷻(兑下坎上),系取水居泽上、有所节制之象;并引申出君子制作礼数法度,议定道德品行,亦与节制之象相通<sup>②</sup>。刘勰两度引用《节》卦的《大象传》,其用意略有不同:《诏策》篇中所引,重在说明“制”之文体,其源甚古;《议对》篇中所引,则是阐明“议”之写作,贵在体现礼节制度。而于《事类》篇中,刘勰引用了《大畜》卦的《大象传》:

然则明理举乎成辞,征义举乎人事,乃圣贤之鸿谟,经籍之通矩也。《大畜》之象,“君子以多识前言往行”,亦有包于文矣。

① 《周易》诸本作“制数度”,《文心雕龙》所引作“制度数”,疑刘氏所见本与今本不同。

② 孔颖达《周易正义》:“数度,谓尊卑礼命之多少;德行,谓人才堪任之优劣。君子象节,以制其礼数等差,皆使有度;议人之德行,任用皆使得宜。”

这是论述文学创作中“据事以类义，援古以证今”的运用典故的手法。而要恰当地使用典故，自然有赖于创作者广博深厚的知识修养，所以刘勰直举《大畜》卦的《大象传》为说，意在指明学识积累的必要性。《大畜》的卦形为䷙（乾下艮上），取山中藏着天之象，故其《大象传》云：“天在山中，大畜，君子以多识前言往行，以畜其德”，本义指“畜德”，但亦蕴有多学前贤文章之意，故刘氏谓“亦有包于文矣”，可见此处援引《大畜》之象，颇有说服力。

刘勰对《周易》卦象的引用，还注意到一卦中诸爻之象的变化发展规律，如《情采》篇谓：

是以衣锦褴衣，恶文太章；《贲》象穷白，贵乎反本。

这里谈及文章的形式问题，刘勰主张不能过分追求文采的修饰，认为《诗经》所谓“衣锦褴衣”（锦衣外面罩单衣），即是嫌恶色彩过于华丽，并举《贲》卦的卦象进一步论述这一问题。“贲”者，即修饰之意<sup>①</sup>。《贲》卦的卦形为䷖（离下艮上），取火炎上以照山，光明文饰之象。此卦第六爻（上九）为阳爻居上，象征文饰达到极点，而反朴归真，遂至“饰终反素”（王弼《周易注》）的境界<sup>②</sup>，亦即《贲》上九爻辞“白贲，无咎”的基本含义。因此，刘勰直谓“《贲》象穷白，贵乎反本”，正是汲取了《贲》卦“上九”爻象含有变化因素的象征意义，把文学创作中文饰美与朴素美的辩证关系论述得颇为精当。

必须提及的是，刘勰在运用《易》象说明文学理论时，曾着意提及“四象”这一问题，他说：

“四象”精义以曲隐，“五例”微辞以婉晦：此隐义以藏用

<sup>①</sup> 孔颖达《周易正义》：“贲，饰也，以刚柔二象交相文饰也。”

<sup>②</sup> 王弼《周易注》：“处饰之终，饰终反素，故《任》其质素（“任”，原作“在”，依阮元《校勘记》改），不劳文饰，而无咎也。以白为饰，而患无忧，得志者也。”



也。(《征圣》)

夫隐之为体，义主文外，秘响傍通，伏采潜发，譬爻象之变互体，川渎之韞珠玉也。故互体变爻，而化成“四象”；珠玉潜水，而澜表方圆。(《隐秀》)

这里第一节引文所说的“五例”，指《春秋》所具有的“微而显，志而晦，婉而成章，尽而不淤，惩恶劝善”的五种特色；而一、二两节所谓“四象”的基本意义与之相近，也是就“含蓄”之旨而言<sup>①</sup>。但关于“四象”的解说，历代研《易》者说法各异，未有定论，似以“阴、阳、老、少”之说为近是<sup>②</sup>。因为《周易》六十四卦每卦卦象的形成，均以“阴、阳”为基本的象征符号(阴为--阳为一)，而“阴、阳”符号在《易》学中又有“少阳、少阴、老阳、老阴”之分(在数字符号上以七、八、九、六表示)，“老”者可变、“少”者不变，遂生成《周易》卦爻纷繁复杂的变化情态，这就使《周易》卦象带有幽隐含蓄乃至神秘玄虚的象征意义。因此，刘勰引及“四象”时，均据以说明文学现象中所存在的曲折微隐的表现方式，以上所举第一例中称“四象精义以曲隐”，第二例中谓“隐之为体，义主文外，秘响傍通，伏采潜发”，以及举《易》学中“互体”、“变爻”为譬，皆属明证。显然，刘勰对“四象”的理解并援引论述文学现象，具有特定的用意。

简言之，刘勰《文心雕龙》引据《周易》卦象，不论是泛举“《易》象”、“四象”，或是直举某卦之象，还是取例于《象传》的解说，都每每切合于他所要说明的文学问题，足见刘氏将《易》象的哲理意义与文学理论相沟通，颇有精到之处。

① 五例之说，见杜预《春秋左氏传序》。《春秋》的这些特点实可视为“含蓄”的特征，故刘勰以“四象”与“五例”对举，总谓之“隐义以藏用”。

② 研究《文心雕龙》的学者，多从孔颖达《周易正义》引庄氏说：“四象谓六十四卦之中有实象，有假象，有义象，有用象。”但孔颖达却不赞同庄氏说，而认为“诸儒有为七、八、九、六，今则从之”，即以“阴、阳、老、少”释“四象”，宋儒朱熹承之，今亦依此说立论。

## 二、《文心雕龙》援用《周易》文辞，以丰富文论意蕴。

上节所叙，均属《文心雕龙》所引据有关《周易》卦象的内容。这里要叙及的，是该书援举的《周易》其他方面的文辞，包括卦爻辞及《易传》部分。这些内容有的虽略带有文学意味，却不属于文学理论的范畴，有的根本与文学毫无关联，但一经刘勰引述，则十分巧妙地阐明了文学理论中的具体问题，甚至某些内容还成为古代文论中颇有影响的名言。

首先，让我们看看刘勰是怎样把无关文学的《周易》文辞运用到文学理论的阐述之中。他在《附会》篇中说：

若夫绝笔断章，譬乘舟之振楫；会词切理，如引辔以挥鞭。克终底绩，寄深写远。若首唱荣华，而膝句憔悴，则遗势郁湮，余风不畅。此《周易》所谓“臀无肤，其行次且”也。

《附会》篇论述有关篇章结构的连缀问题，这里集中说明文章的属句分段，要像乘船划桨那样层次分明；配合词语，要像驾马持缰那样控制得当；至于结尾，更须与篇首相谐，不可首尾失调，否则，就会是头重脚轻，如《周易》所说的“臀无肤，其行次且”了。文中所引《周易》文辞，出于《夬》卦九四爻辞（又见于《姤》卦九三爻辞），大意为“臀部的皮肤遭损伤，走起路一瘸一拐”，本是说明进退不当，处事不果，必然招至灾咎的道理<sup>①</sup>。但刘勰用以喻指写文章开头色彩灿烂，末尾颜色憔悴，以至“余风不畅”的弊病，实为妥切。又如《檄移》篇的“赞”辞说：

---

<sup>①</sup> 王弼《周易注》：“不刚而进，非己所据，必见损伤，失其所安，故‘臀无肤，其行次且’也。”

三驱驰刚，九伐先话。

这是说“檄”、“移”作为出师征伐的文告，应体现除暴安良、先礼后兵的精神。“九伐”，典出《周礼·夏官·大司马》（贾公彦疏谓天子讨诸伐诸侯国抗逆王命的九种罪行）。对“九伐”的对象犹须“先话”（先予以告诫），可见用兵必先有“礼”。而“三驱”则引自《周易》的《比》卦九五爻辞：“显比，王用三驱”，大意是：“地位显赫，众民比附，君王在狩猎时网开一面，以示宽怀”。这是说明该卦“九五”以阳刚而居尊位，又值众人比附之时，用宽柔之道，故有吉象。刘勰所谓“三驱驰刚”，正是借以对“檄”、“移”文体所应有的安抚良顺的内在实质的高度概括。此外，在《辨骚》篇中，刘勰论及“《离骚》之文，依经立义”时，指出屈原作品强烈的浪漫主义色彩，称为：

驷虬乘鸞兮，则时乘六龙。

这是说《离骚》“驷玉虬以乘鸞兮，溘埃风余上征”之类的诗句，其大胆离奇的想象，正类于《周易》“时乘六龙以御天”的格调。《周易》此语见《乾》卦的《彖传》及《文言传》，原是形容《乾》卦六条阳爻的发展变化，犹如套着六条巨龙来驾御天。而刘勰承王逸《楚辞章句序》之说，引以譬喻《离骚》的文学特色，甚为允当<sup>①</sup>。这些都是刘勰把无关文学的《周易》文句用于阐述文学理论的例子。

其次，一些略微涉及文学因素的《周易》文辞，刘勰则赋予更为显明的文论意蕴，加以援引阐发，有效地增强了《文心雕龙》的理论说服力。如《原道》篇曰：

<sup>①</sup> 王逸《楚辞章句序》云：“夫《离骚》之文，依托五经以立义焉。……‘驷玉虬而乘鸞兮’，则‘时乘六龙以御天’也。”刘勰承此说，亦说明《离骚》“依经立义”，从此中又可以看出《离骚》的浪漫主义特色。

故知道沿圣以垂文，圣因文而明道；旁通而无滞，日用而不匮。《易》曰：“鼓天下之动者存乎辞。”辞之所以能鼓天下者，乃道之文也。

这是极力论说刘勰的一项基本文学观念：文原于道。其观点正确与否，姑暂勿叙，但刘勰在此言及文章的社会功用，实非妄语。《周易》的《系辞传》云：“极天下赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞。”意思是：揭示天下最幽深之理的在于六十四卦，鼓动天下人奋发而起的在于卦下所系的文辞。《系辞传》所言，自然着重于《周易》本身，而经刘勰一转用，文中的“辞”便具有更广泛的意义，因而他得出“辞之所以能鼓天下者，乃道之文也”的结论，终于和他所要论证的文章之根源——“道”结合在一起了。再如《征圣》篇说：

是以论文必征于圣，窥圣必宗于经（按，依范文澜、王利器说校改）。《易》称“辨物正言，断辞则备”，……故知正言所以立辨，……辨立有断辞之义。虽精义曲隐，无伤其正言，……天道难闻，犹或钻仰；文章可见，胡宁勿思？若征圣以立言，则文其庶矣。

刘勰以为从事文学创作，宜取法于“圣人”的著作，本则引文主要论述在语言的运用方面须以圣人为楷模。《周易》的《系辞传》曰：“夫《易》彰往而察来，而微显阐幽。开而当名，辨物正言，断辞则备矣。”这是说《周易》具有彰明往事，推论来日，揭示微理，阐发隐义的特征，而且分析卦爻之象均合其名，辨析天下之物各正其言，遂致卦爻辞述理论断十分完备<sup>①</sup>。这里显然是就《周易》文章的基本特色而言。而刘勰在《征圣》篇中引及“正言”、“断辞”，同样赋予更

<sup>①</sup> 韩康伯《周易》的《系辞传注》：“《易》无往不彰，无来不察，而微以之显，幽以之阐。”又：“开释爻卦，使各当其名也；理类辨明，故曰断辞也。”

为广泛的文学意蕴,把取法“圣人”,做到文章义理精深、用词准确的必要性论述得颇为深刻。在《宗经》篇中,刘勰又说:

夫《易》惟谈天,入神致用。故《系》称“旨远、辞文、言中、事隐”。韦编三绝,固圣人之骊渊也。……是以往者虽旧,余味日新,后进追取而非晚,前修文用而未先。可谓泰山偏雨,河润千里者也。

崇尚《五经》,南北朝之前不乏其人,而刘勰在《文心雕龙》中特撰《宗经》一篇以专论之,则是他的突出之处。《易》为《五经》之首,故刘氏先叙《周易》文章有“入神致用”之妙,并引《系辞传》所称《周易》“旨远、辞文、言中、事隐”的四大特色(原文是:“其旨远,其辞文,其言曲而中,其事肆而隐”),即指出《周易》意旨深远,文字优美,言辞曲折切当,叙事明畅含蓄——如此高雅的经典作品,无怪乎刘勰慨叹孔子读《易》“韦编三绝”,而称为“圣人”终身受用的宝典。《五经》的作用是否有如此之大,固尚可议;而刘勰通过对这些经典著作的具体分析,认为“往者虽旧,余味日新”,把前代文学遗产对后世的影响喻如“泰山行云,使甘露普降,黄河流水,可滋润千里”(“泰山偏雨,河润千里”),显然道出了文学创作中颇为重要的“继承”问题,在今天还是可以借鉴的。在《比兴》篇中,刘勰仍以《周易》的“象征”特色说明《诗经》的“比兴”手法,他说:

观夫兴之托喻,婉而成章,称名也小,取类也大。

“称名”、“取类”云云,出自《周易》的《系辞传》:“其称名也小,其取类也大”,本指《周易》所取用的象征客体均为人类生活中细微常见的物象,而所象征的事义却十分广大,即所谓“以言乎远则不御,以言乎迩则静而正,以言乎天地之间则备矣”(《系辞传》)。这种“象征”特色,与《诗经》的“比兴”有内在的相通之处,刘勰引彼以证此,

则使“称名也小，取类也大”的文学理论意味更为浓厚，可见其分析文学现象精微透彻之一斑。此外，在《祝盟》篇中，刘勰论及“祝”、“盟”文体必须以“诚”为本时，也引用了《周易》文辞，他说：

修辞立诚，在于无愧。祈祷之式，必诚以敬；祭奠之楷，宜恭且哀。此其大较也。

同篇“赞”辞中又说：

立诚在肃，修辞必甘。

所谓“修辞立诚”者，本于《周易》的《乾》卦《文言传》所云：“子曰：君子进德修业：忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”大意是：“孔子说，君子要增进品德，营修功业：忠实有信，就可以增进品德；修饰教令言辞出于真诚的感情，就可以积蓄功业。”其立意在于阐释《乾》卦九三爻辞具有告诫“君子”要不断加强道德修养的象征意义<sup>①</sup>。句中的“修辞”，主要指君主发布教令时对言辞的修饰<sup>②</sup>，而刘勰引用后则借以论述写文章时“修饰文辞”的问题——“修辞”能够“立诚”，文章必然可以感天地、动鬼神，这在崇尚神道设教的古代，创作“祝”、“盟”之类的文章，自然是不可不注意的了。这里刘勰所论的虽是特定的文体，事实上对于其它文体的创作也具有普遍的意义。宋人王应麟在《困学纪闻》中就从广义上的文辞修饰

<sup>①</sup> 《周易·乾·文言》：“九三曰：‘君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎。’何谓也？子曰：君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也；知终终之，可与存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”

<sup>②</sup> 李鼎祚《周易集解》引翟玄曰：“居三修其教令，立其诚信，民敬而从之。”又孔颖达《周易正义》云：“辞，谓文教；诚，谓诚实也。外则修理文教，内则立其诚实，内外相成，则有功业可居。”

阐释“修辞立诚”说：“修其内则为诚，修其外则为巧言。”<sup>①</sup>清人章学诚也说过：“《易》曰‘修辞立其诚’，诚立何预于辞？而亦要于修此，明不偏废也。”（《章氏遗书·外集二》载《与朱少白论文》）章氏还说：“学者有事于文辞，毋论辞之如何，其持之必有故，而初非徒为文具有者诚也；有其故而修辞以副焉，是求其工于是者，所以求达其诚也。”（《文史通义·言公中》）甚至严复在创立“信、达、雅”这三项翻译原则时亦以“修辞立诚”为“信”的标准，不但视为“译事楷模”，更称为“文章正轨”<sup>②</sup>。

显然，刘勰《文心雕龙》通过援引《周易》文辞，在论述其文学理论的过程中，曾赋予了不少文学意蕴，甚或使《周易》经、传中某些内容具备了显著的文学理论意义，有的还成为古代文论中影响颇深的名句，上举“修辞立诚”一例为王应麟、章学诚、严复所共引而论之即是。其他如“旨远，辞文”为明茅坤《唐宋八大家文钞·总序》所引<sup>③</sup>，“辨物正言，断辞则备”为近人林纾《春觉斋论文》所引<sup>④</sup>，等等，均可为证。

### 三、《文心雕龙》探研《周易》创作，以推阐文学源流。

刘勰在《文心雕龙》中，往往叙及各种文学现象（包括文体、创

① 王应麟《困学纪闻》卷一：“修辞立其诚，修其内则为诚，修其外则为巧言。《易》以辞为重，《上系》终于‘默而成之’，养其诚也；《下系》终于六辞，验其诚不诚也。辞非止语言；今之文，古人所谓辞也。”

② 严复《天演论·例言》：“《易》曰‘修辞立诚’，子曰‘辞达而已’，又曰‘言之无文，行之不远’。三者乃文章正轨，亦即译事楷模。”

③ 茅坤《唐宋八大家文钞·总序》：“孔子之系《易》曰‘其旨远，其辞文’，斯固所以教天下后世为文者之至也。”又：“孔子之所谓‘其旨远’，即不诡于道也；‘其辞文’，即道之灿然，若象纬者之曲而布也。”

④ 林纾《春觉斋论文·述旨》：“《文心雕龙·征圣第二》有曰：‘正言所以立辨，体要所以成辞’，是言一本于《易》、一本于《书》。推而言之，则知此者，作文乃无死句，论文亦得神解。”

作手法等)的源流问题。在论述这些问题时,他常常探究《周易》各部分内容的创作,或因以推溯文学根源,或用以阐述文学流变,纵非一一精确,却可考见刘氏研讨之功。

在《原道》一篇中,刘勰为了阐明“文”源于“道”,曾大篇幅多次举用有关《周易》八卦创立、卦爻辞撰成及《易传》制作等方面材料推阐其说。文章一开头即写道:

文之为德也大矣,与天地并生者何哉?夫玄黄色杂,方圆体分,日月叠璧,以垂丽天之象;山川焕绮,以铺理地之形;此盖道之文也。仰观吐曜,俯察含章,高卑定位,故两仪既生矣。惟人参之,性灵所钟,是谓三才,为五行之秀,实天地之心。心生而言立,言立而文明,自然之道也。傍及万品,动植皆文;龙凤以藻绘呈瑞,虎豹以炳蔚凝姿;云霞雕色,有逾画工之妙;草木贵华,无待锦匠之奇。夫岂外饰?盖自然耳。

刘勰讲的“道”,即“自然之道”<sup>①</sup>,他强调“文原于道”的基本用意之一在于说明文学创作本于自然,反对矫揉造作。上引一节,实际上举用了《系辞传》关于《周易》创作一开初就是模拟自然的说法,即“仰观”、“俯察”而制《易》的传说:所谓“高卑定位”、“两仪既生”,便是阴、阳符号的模拟对象;所谓日月“垂丽天之象”,山川“铺理地之形”,更是八卦得以产生的取象依据。“自然”,本来就展示着文采,则文“与天地并生”岂非显而易见吗?——这就是刘勰开篇论及的“道之文”。那么,人类文化的萌芽又始于何时呢?刘勰又说:

人文之元,肇自太极。幽赞神明,《易》象惟先。庖牺画其始,仲尼翼其终;而《乾》、《坤》两位,独制《文言》。言之文也,天

<sup>①</sup> 关于《原道》篇所论之“道”的概念,学者说法不一,今从范文澜说,见其所著《文心雕龙注》。



地之心哉！若乃《河图》孕乎八卦，《洛书》韞乎“九畴”，玉版金镂之实，丹文绿牒之华，谁其尸之？亦神理而已。……文王惠忧，《繇辞》炳曜；符采复隐，精义坚深。……至夫子继圣，独秀前哲；熔钧《六经》，必金声而玉振；雕琢情性，组织辞令；木铎起而千里应，席珍流而万世响；写天地之辉光，晓生民之耳目矣。

刘勰指出在远古人们意识到“太极”存在的时期，人类文化就产生了。“太极”又是什么呢？旧说认为：“太极者，无称之称，不可得而名，取[其]有之所极（其字，据阮元《校勘记》增），况之太极者也。”（韩康伯《系辞传注》）事实上这“太极”即指古人想象中天地未开辟之前浑沌混一的自然之气，因此《系辞传》称最初的《易》象即从“太极”而来<sup>①</sup>。那么，刘勰援举《易》象生于“太极”之例，正在于说明人类文化一开始即本于认识“自然”、模仿“自然”。同时，刘勰又举了庖牺（伏羲）画卦，文王创卦爻辞，孔子写《十翼》（即《易传》），乃至“河出图”而显示八卦的传说等等有关《周易》创作的资料，推论古代“圣人”均是因乎自然而进行创作，创作的主要内容与根本目的不过是“写天地之辉光，晓生民之耳目”，于是，文章不仅源于“自然之道”，又可以体现“自然之道”了。最后刘勰又归纳说：

爰自风姓，暨于孔氏，玄圣创典，素王述训，莫不原道心以敷章，研神理而设教；取象乎《河》、《洛》，问数乎蓍龟；观天文以极变，察人文以成化；然后能经纬区宇，弥纶彝宪，发挥事业，彪炳辞义。

这里还是举用了从伏羲（风姓）画《周易》之卦，到孔子（孔氏）述《周易》之义，以及取法《河图》，设蓍龟占卜等例，表明“圣人”的创作无

<sup>①</sup> 《周易·系辞传》：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”

不根据“自然之道”的基本精神，并以之“发挥事业，彪炳辞义”，遂得出下文“道沿圣以垂文，圣因文而明道”的结论。显然，刘勰《原道》篇在推阐文学根源于“道”的过程中，大量地举用《周易》这部最古老的经典著作的创作实例为主要依据，在当时是有利于加强他的理论说服力的。不过，今天我们必须看到，刘勰所举的《周易》创作之例，有不少是带有“神话”性质的“传说”，如伏羲画卦，河图呈象等，一些学者即不欲信为史实。至于对《原道》一文基本思想的评价，学术界未臻一致，但刘勰在文中所强调的文学本乎自然的说法，应该是值得肯定的具有朴素唯物论倾向的观点。

《原道》以下，刘勰还在其它篇章中举用了《周易》诸方面内容的创作特色或实例，论证某一具体的文学体裁或写作方法的源流问题。如《宗经》篇认为论、说、辞、序这四种文体发端于《周易》<sup>①</sup>，《事类》篇认为“用典”这一写作方法可以追溯到《周易》卦爻辞的创作<sup>②</sup>，《炼字》篇认为八卦的创立是古代文字符号的起源<sup>③</sup>，等等。尤其值得注意的是，刘勰在《丽辞》篇中指出“骈偶”句法早已在《周易》的《文言》、《系辞传》中大量地出现了，并对这些句式作了较为精细的分析，他说：

《易》之《文》、《系》，圣人之妙思也。序《乾》四德，则句句相衔；龙虎类感，则字字相俪；乾坤易简，则宛转相承；日月往

① 《文心雕龙·宗经》：“故论、说、辞、序，则《易》统其首。”黄侃《〈文心雕龙〉札记》：“谓《系辞》、《说卦》、《序卦》诸篇为此数体之原也。寻其实质，则此类皆论理之文。”

② 《文心雕龙·事类》：“昔文王繇《易》，剖判爻位。《既济》九三，远征高宗之伐；《明夷》六五，近书箕子之贞；斯略举人事，以征义也。”按《周易》的《既济》卦九三爻辞云：“高宗伐鬼方，三年克之。”孔颖达疏：“高宗伐鬼方以中兴殷道，事同此爻，故取譬焉。”又《明夷》卦六五爻辞云：“箕子之明夷，利贞。”孔颖达疏：“六五取比暗君，似箕子之近殷纣，故曰箕子之明夷也。”

③ 《文心雕龙·炼字》：“夫文象列而结绳移，鸟迹明而书契作，斯乃言语之体貌，而文章之宅宇也。”按刘永济《文心雕龙校释》，“文象列”校为“爻象列”，此“爻象”即八卦之象；又范文澜《文心雕龙注》释“言语之体貌”为“言语之符号”；刘、范之说可取，今并从之。

来,则隔行悬合;虽句字或殊,而偶意一也。

所谓“圣人之妙思”,正是指《文言》、《系辞传》中许多骈偶句式的精巧组织。刘勰举出四则实例,阐释《文言》、《系辞传》运用骈偶句的基本形式,第一例举《乾·文言》论《乾》卦四德:“元者善之长也,亨者嘉之会也,利者义之和也,贞者事之干也”,称为“句句相衔”;第二例举《乾·文言》龙虎相感之说:“水流湿,火就燥,云从龙,风从虎”,称为“字字相俪”;第三例举《系辞传》叙乾坤易简之语:“乾以易知,坤以简能;易则易知,简则易从;易知则有亲,易从则有功;有亲则可久,有功则可大;可久则贤人之德,可大则贤人之业”,称为“宛转相承”;第四例举《系辞传》论日月往来之句:“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉;寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉”,称为“隔行悬合”。综此四类,基本上道出了《文言》、《系辞传》中骈偶句式的特色<sup>①</sup>,客观上也说明了骈体文虽盛行于六朝,而其句式的运用却在先秦阶段早已出现了,因而纪昀遂有“骈偶于文家为下格,然其体则千古不能废”之论(纪昀《文心雕龙评》)。还应该指出的是,刘勰对《文言》的赞许,在《文心雕龙》中曾不止一次提及,除了这里已举的《丽辞》篇一节外,前面所引《原道》篇谓“《乾》、《坤》两位,独制《文言》,言之文也,天地之心哉”,以及《总术》篇称“《易》之《文言》,岂非言文?”等均是。或许是受到刘勰推崇《文言》的一定影响,清人阮元特撰《文言说》(载《研经室三集》卷二),专论《文言》的文学性,其中亦叙及该作品运用骈偶句式的重要特色,并盛赞《文言》为“千古文章之祖”,这与刘勰称《文言》为“圣人之妙思”之语可谓遥相呼应。

总之,刘勰《文心雕龙》中的一些篇章,通过举用《周易》创作,往往推论了有关文学源流的重要问题,这在《原道》篇中对文源于

<sup>①</sup> 关于《易传》中的骈偶句式问题,可参阅本书前文《易传的句式词章之美》文中所述。

“道”的论述表现得尤为突出，而在其他诸篇中对某些具体文体或写作手法产生的原由或早期形式，亦作了一定的探讨。这些，显然也是《文心雕龙》将《周易》内容直接援引于阐述文学理论的一方面体现，客观上也展示了《周易》对《文心雕龙》的影响的明显痕迹。

#### 四、《文心雕龙》融化《周易》词语，以自铸美意伟辞。

细考刘勰在撰述《文心雕龙》时对《周易》内容的运用，我们还可以发现，作者往往有意或无意地融会《周易》的一些短词简语，化为他自己的语言，自铸诸多美意伟辞，洋溢于字里行间。这里略分两类，试举若干例子为证。

其一，融化《周易》卦爻辞的词语。如：

1. 然则志足则言文，情信而辞巧，乃含章之玉牒，秉文之金科矣。（《宗经》，按，例中凡《周易》词语均以着重号标明，下仿此。）

2. 暨皇齐取宝，运集休明；太祖以圣武膺箴，高祖以睿文纂业，文帝以貳离含章，中宗以上哲兴运，并文明自天，缉遐景祚。（《时序》）

这两例中的“含章”，来自《坤》卦六三爻辞“含章可贞”，均指蕴含着光明的文采。

3. 是以立范运衡，宜明体要，必使理有典刑，辞有风轨；总法家之式，秉儒家之文；不畏强御，气流墨中；无纵诡随，声动简外；乃称绝席之雄，直方之举耳。（《奏启》）

此例“直方”，出直《坤·六二》“直方大，不习无不利”，指正直端方。

4. ……后代便宜，多附封事，慎机密也。夫王臣匪躬，必吐谏诤，事举人存，故无待泛说也。（《奏启》）

此例“王臣匪躬”，系化用《蹇》卦六二爻辞：“王臣蹇蹇，匪躬之故”，指君王之臣操劳不已，非为一己之私。

5. 若辞失其朋，则羈旅而无友；事乖其次，则飘寓而不安。（《章句》）

6. 赞曰：断章有检，积句不恒。理资配主，辞忌失朋。环情草调，宛转相腾。离合同异，以尽厥能。（《章句》）

此二例“失其朋”、“失朋”，均本于《坤》卦辞：“君子有攸往，先迷，后得主，利，西南得朋，东北丧朋”中的“丧朋”，原指丧失朋辈，刘勰借以喻指章句间的搭配失去应有的联系。而后例中的“配主”，出自《丰》卦初九爻辞：“遇其配主。”刘氏亦借以说明文理间的互为联系。

7. 李尤赋铭，志慕鸿裁；而才力沉腴，垂翼不飞。（《才略》）

此例“垂翼不飞”，本于《明夷》卦初九爻辞：“明夷于飞，垂其翼；君子于行，三日不食”，原指鸟儿在昏黑中飞翔，低垂着疲惫的双翼，刘勰借以喻指文学功力不足，难以创作鸿篇巨制。以上诸例，均为融化《周易》卦爻辞中的词语，虽然刘勰在文中不曾指明这些词语本于何处，但我们细加考究，则还是可以察知某例出自《周易》某卦某爻的卦爻辞。然而，还有些例子系刘勰融化了《周易》诸多卦爻辞所共同常用的占断词，则无法确指它们来自何卦何爻了，如：

8. 若乃应璩《百一》，独立不惧，辞谪义贞，亦魏之遗直

也。《明诗》》

9. 凡说之枢要，必使时利而义贞，进有契于成务，退无阻于荣身。《论说》》

10. 肇鉴吉凶，著龟成败。《檄移》》

11. 赞曰……言必贞明，义则弘伟。……《章表》》

12. 符者，孚也。征召防伪，事资中孚。《书记》》

13. 妙才激扬，虽触思利贞，曷若折之中和，庶保无咎。《章句》》

以上诸例中的“无咎”、“利”、“贞”、“吉”、“凶”、“孚”等词，均属《周易》卦爻辞中屡见不鲜的占断术语，而刘勰在阐述文论的过程中不时随手拈来，挪为己用，亦每每切合于他所欲论证的具体问题，倘非精熟《易》学者则断难为此矣。

其二，融化《易传》中的词语。如：

14. 夫作者曰“圣”，述者曰“明”。陶冶性情，功在上哲。

夫子文章，可得而闻；则圣人之情，见乎文辞矣。《征圣》》

此例“圣人之情，见乎文辞”，来自于《系辞上传》“爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞”，“辞”本指《周易》卦爻辞，刘勰引申之而泛指“文辞”。

15. 夫鉴周日月，妙极机神。文成规矩，思合符契，或简言以达旨，或博文以该情，或明理以立体，或隐义以藏用。《征圣》》

此例“藏用”，本于《系辞上传》“显诸仁，藏诸用”，本指“阴阳之道”虽弥乎世间万物，而其为用之理却幽隐难令人知，刘勰此处则指“圣人”的文章有的是通过隐曲的含义暗中发生作用。

16. 三·极·彝·训，其书曰“经”。“经”也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。（《宗经》）

此例“三极”，出自《系辞上传》：“是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也；六爻之动，三极之道也。”“三极”指“天地人”<sup>①</sup>，犹言人类与自然界。

17. 故·象·天·地，效·鬼·神，参物序，制人纪，洞性灵之奥区，极文章之骨髓者也。（《宗经》）

此例“象天地，效鬼神”，盖化用《系辞上传》：“是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。”本指《周易》的创作本乎自然，刘勰则用以赞美群经的崇高价值。

18. 义·既·极·乎·性·情，辞·亦·匠·于·文·理；故·能·开·学·养·正，昭·明·有·融。（《宗经》）

此例“养正”，本于《蒙》卦《彖传》：“蒙以养正，圣功也”，指处童蒙治学之时，宜培养正确的思想，日后才有作为<sup>②</sup>，刘勰用以说明《五经》的教育作用。

19. 夫·神·道·闡·幽，天·命·微·显，马·龙·出·而·《大·易》·兴，神·龟·见

① 孔颖达《周易正义》：“六爻递相推动而变化，是天地人三才至极之道。”

② 《周易折中》引俞琰说：“童蒙之时，情窦未开，天真未散，粹然一出于正，所谓赤子之心是也。涵养正性，全在童蒙之时；若童蒙之时无所养而失其正，则他日欲望作圣，不可得也。”

而《洪范》显。《正纬》)

此例“阐幽”、“微显”，系化用《系辞下传》“夫《易》彰往而察来，而微显阐幽”，本指《周易》的神妙功用，刘勰用以兼指《洪范》奥义。

20. 夫《易》惟谈天，入神致用。《宗经》)

此例“入神致用”，出自《系辞下传》：“精义入神，以致用也。”刘勰承其意，用以说明《周易》专谈自然（“天”）的规律，其义蕴精妙神奇，可切于实用。

21. 至于草区禽族，庶品杂类，则触兴致情，因变取会。拟诸形容，则言务纤密；象其物宜，则理贵侧附，斯又小制之区畛，奇巧之机要也。《诠赋》)

此例“拟诸形容”、“象其物宜”，本于《系辞上传》：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”本指《周易》“观物取象”的创作原则，刘勰借以论述“赋”的创作特点。

22. 赞曰：容体底颂，勳业垂赞，镂彩摛文，声理有烂。年积愈远，音徽如旦。降及品物，炫辞作玩。《颂赞》)

此例“炫辞作玩”，盖化用《系辞上传》：“是故君子所居而安者，《易》之序也；所乐而玩者，爻之辞者。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”“玩辞”，本指对《周易》卦爻辞的品味揣摩，刘勰则转其意而指“赞”这一文体后世流变为炫耀辞藻、仅作玩物的东西了。

23. 迄至魏、晋，作者间出，谰言兼存，琐语必录，类聚而



求，亦充籍照珍矣。（《诸子》）

此例“类聚而求”，盖本于《系辞上传》：“方以类聚，物以群分。”及《乾》卦《文言》：“子曰，同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎。圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”意即同类者相互投合，声气应求。

24. 至于邹阳之说吴、梁，喻巧而理至，故虽危无咎矣。  
（《论说》）

此例“虽危无咎”，本于《乾》卦《文言》：“故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣！”本指《乾》卦九三象征君子终日振作，随时慎惕，虽处危境亦不至招祸。刘勰则借以阐述美好的“说辞”，因“喻巧而理至”，不但可以打动听者，还可以使身处险境的说者转危为安。

25. 若丰藻克赡，风骨不飞，则振采失鲜，负者无力。是以缀虑裁篇，务盈守气，刚健既实，辉光乃新；其为文用，譬征鸟之使翼也。（《风骨》）

此例“刚健既实，辉光乃新”，本于《大畜》卦《彖传》：“大畜，刚健笃实，辉光日新。”<sup>①</sup>原指《大畜》卦象内含的象征意蕴，刘勰借以论文章“风骨”的劲健光辉。

26. 赞曰：情与气偕，辞共体并。文明以健，主璋乃骋。

① 《周易》各家注本于《大畜》卦《彖传》多以“大畜，刚健笃实辉光，日新其德，……”为读。今按江有诰《江氏音学上书》引《释文》云：“郑以‘日新’绝句，‘其德’连下句”，并曰：“愚按以《大有》‘其德刚健文明’例之，则郑读校的，且于韵始协。”此说甚确，而《文心雕龙》所谓“刚健既实，辉光乃新”，正本于《大畜》卦《彖传》，其读亦如郑然，则可为江氏说增一证矣。今从郑读断句。

蔚彼风力，严此骨鲠。才锋峻立，符采克炳。（《风骨》）

此例“文明以健”，盖本于《乾》卦《文言》：“见龙在田，天下文明。终日乾乾，与时偕行。”（“乾”者，“健”也）及《大有》卦《彖传》“其德刚健而文明”。原指《乾》、《大有》两卦卦象的义蕴，刘勰借以论文章明快刚健的风格。

27. 是以绘事图色，文辞尽情，色糅而犬马殊形，情交而雅俗异势。（《定势》）

此例“文辞尽情”，盖本于《系辞上传》：“子曰，圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”本指《周易》的功用，刘勰则泛指文章表达感情的特征。

28. 寻诗人拟喻，虽断章取义，然章句在篇，如茧之抽绪，原始要终，体必鳞次。（《章句》）

此例“原始要终”，出自《系辞下传》：“《易》之为书，原始要终以为质也。”本指《周易》每卦六爻体现着事物的发展从开始到终结的全过程，而刘勰借指诗歌创作要有头有尾，层次井然。

29. 单复者，字形肥瘠者也（引者按，单复，指字形笔划的或多或少，多则肥，少则瘠）。……善酌字者，参伍单复（引者按，参伍，即参互的意思；参伍单复，即使字形肥瘠相搭配），磊落如珠矣。（《炼字》）

此例“参伍单复”，盖本于《系辞上传》“参伍以变，错综其数”，原指《周易》关于事物参互错杂、发展变化的思想，刘勰则指善于用字者可令文句中字形肥瘦参互错杂相搭配，圆转有如连珠之妙。

30. 是以附辞会义,务总纲领,驱万途于同归,贞百虑于一致;使众理虽繁,而无倒置之乖;群言虽多,而无棼丝之乱;扶阳而出条,顺阴而藏迹;首尾周密,表里一体。此附会之术也。(《附会》)

此例“万途同归”、“百虑一致”,本于《系辞下传》:“子曰,天下何思何虑?天下同归而殊途,一致而百虑。天下何思何虑!”本指自然界的事物千殊万别,而发展变化之理则为一致,刘勰借指创作长篇文章虽层次繁多,但其主题思想必须一致。

31. ……按辔文雅之场,环络藻绘之府,亦几乎备矣。但言不尽意,圣人所难;识在瓶管,何能矩矱?茫茫往代,既沉于闻;眇眇来世,倘尘彼观也。(《序志》)

此例“言不尽意”,出自《系辞上传》:“子曰,书不尽言,言不尽意”,指言辞表意之局限性,刘勰则用作自谦之语。

以上所举两类例子,虽仅信笔录来,已达三十余则之多,旨在说明刘勰如何恰当自如地融化《周易》经、传中的词语:无论是引申、借用还是转化其原意,都不露痕迹地熔铸为自己的语言,使之意美而词伟,流布于所撰诸篇的字里行间,以致读者稍不留心察辨,或不审此等言词原来是本于《周易》。因此,刘勰之深于《易》学,允为无可置疑之事实。

总观上文所论,我们已经看到:刘勰《文心雕龙》对《周易》内容的直接运用,包括引据《周易》卦象,以说明文学问题;援用《周易》文辞,以丰富文论意蕴;探研《周易》创作,以推阐文学源流;融化《周易》词语,以自铸美意伟辞。就其书所引及的《周易》内容的范围而言:有《周易》“经”部分的卦爻辞,有“传”部分的《系辞传》、《象传》、《彖传》、《文言》、《说卦传》等,几乎遍及经传,可谓广矣;而就

其全书 50 篇有涉《周易》内容的篇章而言,仅上文已论及的,就有三十余篇之多,足知刘氏之于《易》学,可谓深矣。

当然,本文所论《周易》对《文心雕龙》的影响,只是从刘勰直接运用《周易》以说明文学理论这一点入手,尚未叙及刘氏对《周易》的间接发挥之处。而仅就文中所叙,已经较明确地揭示了《文心雕龙》所受到的《周易》的显著影响。那么,这种影响,究竟因何而致呢?探其根源,不外有三:其一,《周易》作为一部古老的哲学著作,所体现的哲理意义,往往可以与文学理论相通互契,而文学理论的研讨,往往也不能避免涉及哲学的范畴,因而刘勰援引《周易》内容为阐述《文心雕龙》服务,每见精当贴切,立意深邃。其二,两汉之世,尊崇经学,遂使学者著书立说,往往引经以抒论。魏晋而后,老庄之学虽甚行,然《易》仍与《老》、《庄》并重,称为“三玄”。刘勰在《文心雕龙》创作过程中,既继承两汉传统,征圣、宗经,有意于发挥群经之义,而其中对于“三玄”之一的《周易》的运用尤为突出,则亦时代学风使之而然。其三,就刘勰本人而论,他不但精于文学,固亦深研经学,于《周易》一书实曾探讨,观《论说》篇称“……王弼之解《易》,要约明畅,可为式矣”,足见刘氏对王弼的《周易注》甚为赞许;而有此《易》学根基,则无怪乎刘勰好于援《易》以述文了。

此外,通过考察、辨析《周易》对《文心雕龙》的显著影响,我们还体会到,这一考辨过程,不但对于深入理解《文心雕龙》这部古代文论巨著有一定作用,而且对分析《文心雕龙》与古代哲学的内在联系,并进一步研究我国古代丰富的文学理论的民族特色问题,似亦不无裨益。

## 论帛书周易的文献价值

1973年湖南长沙马王堆三号汉墓出土的一批帛书文物中，有两件帛书引起海内外《易》学研究者的高度重视，那是分别抄写于两幅黄色帛卷上的有关《周易》经传的文字资料，包括六十四卦经文、《系辞传》及亡佚已久的早期《易》家著述，人们将之合称为《帛书周易》。

马王堆汉墓《帛书周易》的出土问世，无疑是《易》学研究界的一件大事，学者们翘首期盼着这批帛书资料早日正式公布以作进一步的分析研究。由于种种原因，《帛书周易》的发表稽延甚久，原件出土十一年后于《文物》1984年第三期才刊载了马王堆汉墓帛书整理小组整理的《帛书六十四卦释文》；又历八年，湖南出版社于1992年5月出版的《马王堆汉墓文物》书中发表了陈松长整理的《帛书系辞释文》；1993年8月上海古籍出版社出版的《道家文化研究》第三辑发表了陈松长、廖名春整理的帛书《二三子问》、《易之义》、《要》三篇释文；1995年1月华夏出版社出版的《国际易学研究》第一辑又发表了廖名春重新修订整理的帛书《二三子》、《系辞》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》六篇释文及日本学者池田知久整理的《要》释文。至此，所有有关《帛书周易》经传的文字考释资料已全部公之于世，这前后却经历了二十二年之久！无怪乎一些学者感慨地称之曰“千呼万唤始出来”（楼宇烈《读帛书系辞杂记》，载《道家文化研究》第三辑）！

尽管刊发后的《帛书周易》经传文字的考释资料仍存在一些有待商榷的问题，但毕竟已为世人提供了较为完整的释文版本，因此，对《帛书周易》进行一番全面考察研究的时机已经大致成熟，国内外《易》学研究界围绕这一课题展开的讨论也将会进一步深化。

为了配合学术界的这一研究趋向,本文拟就《帛书周易》的文献价值作一宏观综论,以就正于广大同道学者。

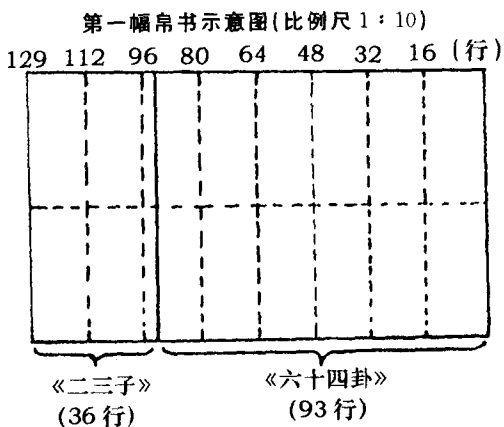
## 一 《帛书周易》的文献规模

《帛书周易》经传内容十分丰富,它既有与通行本相对应的六十四卦卦爻辞,与通行本相仿的《系辞传》,又有不见于今本《十翼》的《二三子》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》等篇文字。其中六十四卦的卦序则与今本不同,卦爻辞、《系辞传》的文字也与今本颇有差异。面对这种复杂状况,我们不妨先考察一下《帛书周易》的原本形态、篇次、字数及分类等问题,以期对其基本规模有一个较完整的认识。

### (一)《帛书周易》的原本形态。

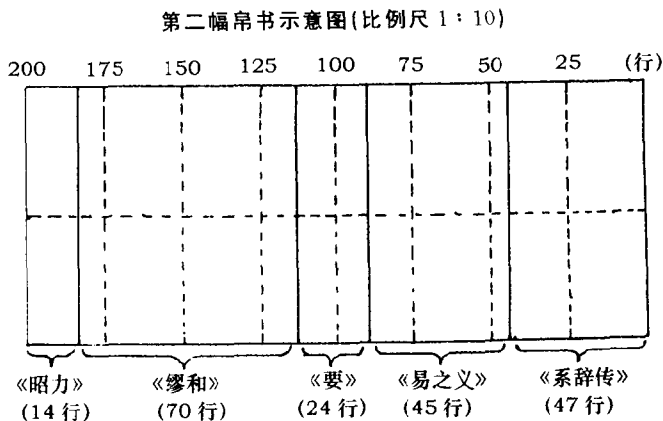
《帛书周易》经传的所有文字皆以汉初隶书抄写,分别用墨书写于两幅黄帛之上,折叠贮藏在漆筭之中。

第一幅黄帛抄写《六十四卦》、《二三子》两篇。据张政烺《帛书六十四卦跋》(载《文物》1984年第三期)介绍,此幅黄色帛片高约49厘米,长约85厘米。横幅界画朱栏,墨书竖写凡129行,其中



《六十四卦》93行,《二三子》36行。全幅作折叠式,先自右向左对折,又自折缝向左连折两次,最后上下对折一次,尾部上下截为全卷最外层。折叠处已断裂,故全幅被分为高约24厘米,宽约10厘米的16个长方形片。《六十四卦》在中心,保存较好;《二三子》后段居外层,残破较多。据此所述,则可以将这幅帛书的大致形态图示如上。

第二幅黄帛抄写《系辞传》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》五篇。据有关资料介绍,此幅黄帛高约48厘米(廖名春《帛书繆和、昭力简说》,载《道家文化研究》第三辑),各篇行数约为《系辞传》47行、《易之义》45行、《要》24行、《繆和》70行、《昭力》14行,总计约200行。黄帛全长、折叠形式皆未见资料描述。按此处引廖名春云黄帛高约48厘米,与前引张政烺云第一幅黄帛高约49厘米相差1厘米,疑廖说未加入折叠断裂之损耗量,故有此差异。至全幅长度,今依总行数约200行,对照第一幅黄帛之行数比例估测,则全长当约为132厘米。据此,采用第一幅帛书的折叠法,亦可将这幅帛书的抄写形态模拟如下:



以此观之,第二幅帛书的长度较第一幅长出47厘米,故所书写的

行数也多出约 71 行,至于黄帛的高度应是两者相一致的。这样,此幅帛书的 16 片断裂块也当比前幅为大(这与笔者十余年前所见帛书照片似相符合)。

(二)《帛书周易》的篇次、字数及行款特色。

《帛书周易》的抄写体式,依先经后传而写,故第一幅黄帛先书《六十四卦》经文,次书《二三子》;第二幅黄帛续以《系辞传》,次《易之义》,次《要》,次《繆和》,最后为《昭力》;共计经传七篇。兹依其序,逐一简述各篇的大体情状。

1.《帛书六十四卦》,抄于第一幅黄色丝帛之首篇,凡 93 行,满行每行 64 至 81 字不等,共约 4900 余字,扣除残缺者约 300 余字,实存约 4600 余字。每卦结束则另起一行抄写下一卦,始于乾卦,终于益卦,卦序与今本不同。卷首空隙极小,无前后标题。《帛书六十四卦》不但卦序与今本不同,且卦名、卦爻辞也有较多差异,于豪亮遗作《帛书周易》(载《文物》1984 年第三期)对此作了颇为细致的分析,并就《帛书六十四卦》的卦爻辞有优于今本者、有与今本不同而文义可通者、有不如今本者及卦爻辞的古字、古义、古音等进行了较为深刻的探讨。

《帛书六十四卦》的释文首次公布于《文物》1984 年第三期,由马王堆汉墓帛书整理小组整理。张立文《帛书周易注释》(中州古籍出版社 1992 年 9 月出版)对《帛书六十四卦》的文字又作了一番考证注释工作,可资参考。

2.《帛书二三子》,抄于第一幅黄色丝帛之第二篇,凡 36 行,每行约 70 余字,共约 2600 余字。扣除残缺者约 800 余字,实存约 1800 余字。首行顶端有墨丁标识,卷末空隙极小,无篇题,未记字数。全篇以墨色圆点分为三十二章。篇首以“二三子问曰”开头,故定名为《二三子》。

《帛书二三子》释文首次公布于《道家文化研究》第三辑,由陈松长、廖名春整理,题为《二三子问》。后又由廖名春作进一步修订,更名为《二三子》,发表于《国际易学研究》第一辑。于豪亮曾将



此篇分为两篇,前篇自“二三子问曰”至“夕沂若厉,无咎”止,后篇自以下至“小人之贞”止(见《帛书周易》)。廖名春接受一些学者的意见,谓其前后内容不可分割,当属同一篇的前后两段(《帛书二三子问简说》,载《道家文化研究》第三辑)。今从廖说。

《二三子》的内容,以“二三子”问、孔子作答的形式写成,类似于《论语》之体。所论《易》旨以乾、坤两卦为主,亦涉及蹇、鼎、晋、屯、同人、大有、谦、豫、中孚、小过、恒、解、艮、丰、未济等十五卦。与今本《文言传》的解《易》风格颇为接近,似属孔门后学记录下来的孔子说《易》之遗教。

3.《帛书系辞传》,抄于第二幅黄色丝帛之第一篇,凡47行,每行约70余字,共约3300余字。扣除缺损者约400余字,实存约2900余字。首行顶端有墨丁标识,未见篇题及字数记录(或谓篇末最后一字空一二格处尚存两小墨点,疑为篇题首字所残留之笔划)。以此篇文字与通行本《系辞上传》、《系辞下传》对照,相符合者甚多,且首尾皆存,唯不分上下篇。故定名为《帛书系辞传》。

《帛书系辞传》释文首次公布于《马王堆汉墓文物》(湖南出版社1992年5月出版),由陈松长整理。后黄沛荣作《马王堆帛书系辞传校读》并附释文,发表于《周易研究》1992年第四期。又后陈松长参考廖名春《帛书系辞释文校补》对原释文再作修订,重新发表于《道家文化研究》第三辑。此书还同时发表了张政烺所作《马王堆帛书周易系辞校读》,对前者又有改正和补充。最后廖名春在前三者的基础上,又经考订,再度整理出《帛书系辞释文》,刊于《国际易学研究》第一辑。

今观《帛书系辞传》与通行本《系辞传》的差异,除帛书不分上下篇外,内容亦较通行本略少,大致缺通行本《上传》第8章(依朱熹《周易本义》分章,下同)、《下传》第5章后半部分、第6、7、8章、第9章大部分、第10、11章。而与通行本相合的内容,其文字也间有异同。《帛书系辞传》少于通行本的某些章节,如《下传》第5、6、7、8、9章,在本幅黄帛所抄之《易之义》、《要》等篇中颇有以“易

曰”、“子曰”等形式引及，亦可资为参考。

4. 《帛书易之义》，抄于第二幅黄色丝帛之第二篇，约45行，每行约70余字，共约3100余字。扣除残损者约700余字，约存2400余字。首行顶端有墨丁标识。篇末残缺，最后三字模糊难辨，或疑为篇题并记有字数。全篇以圆点隔开分为若干章节，惜因文字残缺而无法确定节数。篇章以“子曰：易之义”开头，乃拟题为《易之义》。

于豪亮曾以此篇为《帛书系辞传》下篇，以前篇为上篇（见《帛书周易》，李学勤《周易经传溯源》（长春出版社1992年8月出版）承其说。惟韩仲民《帛书系辞浅说》（载《孔子研究》1988年第四期）依据墨丁分篇之原则，认为此系另一篇佚书，非《系辞下传》。张立文《周易帛书浅说》（载《中国文化与中国哲学》1988年号）依首句定名为《易之义》。也有称之为《子曰》者（《马王堆汉墓文物》）。今视全篇内容，其定篇与拟题似当从韩氏、张氏之说。

《帛书易之义》释文首次公布于《道家文化研究》第三辑，由陈松长、廖名春整理。后廖名春又据有关资料，重作释文，发表于《国际易学研究》第一辑。

《易之义》后部分略同于通行本《系辞下传》的第6、7、8、9章，但多以“易曰”、“子曰”的形式引出。其中间部分尚有类同于通行本《说卦传》前三章之文。全篇内容，多援据孔子言论以解《易》，与《二三子》的风格近似。然皆称“子曰”，不称“孔子曰”，其文意也偏重于泛述《易》理，而不似《二三子》基本集中于解说具体卦义。

5. 《帛书要》，抄于第二幅黄色丝帛之第三篇，约24行，每行约70余字。首行顶端有墨丁标识，篇末写有标题“要”，并记字数1648字。扣除今所缺损者约600余字，实存约1000余字。篇中以墨色圆点隔开分为若干章节，因缺损较多，其确切章数未明，然自第九行至终凡三章则明显可见。篇名即依篇末原题定为《要》。

《帛书要》释文首次公布于《道家文化研究》第三辑，由陈松长、廖名春整理。后廖名春又据有关资料重作释文，发表于《国际易学

研究》第一辑；此书同时又刊发日本池田知久所作《帛书要释文》。

《要》较为清晰可见的三章文字中，前章含有与通行本《系辞下传》第5章的后半部分大致相符的内容。后两章记载孔子晚年与子贡论《易》之事及记孔子向学生讲述《周易》中损、益两卦的哲理，颇有考据价值。全篇多引“夫子曰”、“子曰”以立说。其取名为《要》，似表明所述乃学《易》之要义（参阅廖名春《帛书要简说》，载《道家文化研究》第三辑）。

6. 《帛书繆和》，抄于第二幅黄色丝帛之第四篇，约70行，每行约70余字，共约5000余字，扣除缺损者约900余字，实存约4000余字。首行顶端有墨丁标识，以“繆和问于先生曰”开头，末行最后空一格处标有篇题“繆和”二字，未记字数。篇中以墨色圆点隔开约分为24章。

《帛书繆和》释文首次公布于《国际易学研究》第一辑，由廖名春根据照片整理。

《繆和》全篇之解《易》形式，凡有三种：一是师生问答式，见于第1章至第11章，出现的人物有繆和、吕昌、吴孟、庄但、张射、李平等六人分别与“先生”辨疑问答；二是直叙“子曰”式，见于第12章至第18章，皆以“子曰”引起一段论述而阐说《易》理；三是援史证《易》式，见于第19章至第24章，分别引据商汤及春秋以来历史故事以印证《易》理。尽管此篇穿插着多种解《易》方式，但其说《易》的宗旨却颇为一致，即皆注重于《周易》的哲理之学。

7. 《帛书昭力》，抄于第二幅黄色丝帛之第五篇，凡14行，每行约70余字，共约1000字，扣除缺损者约40余字，实存约900余字。首行顶端无墨丁标识，紧接前篇《繆和》之后另起一行，以“昭力问曰”开头，篇末最后空一格处标有篇题“昭力”二字，又空一格记字数“六千”。于豪亮谓此篇甚短，“六千”当是与《繆和》合计之字数（《帛书周易》）。其说甚是。篇中以墨色圆点隔开分为三章。

《帛书昭力》释文首次公布于《国际易学研究》第一辑，由廖名春根据照片整理。

《昭力》全篇之解《易》，采取“昭力”问，“先生”作答的形式展开；“先生”答语，皆以“子曰”引起。篇中三章，分别解说《易》中“卿大夫之义”、“国君之义”等问题，其宗旨亦注重于《周易》哲理。

《昭力》与前篇《繆和》中所出现的“子曰”，或谓是“先生曰”之代语，与其他各篇指“孔子曰”颇有不同。廖名春认为，篇中的“子曰”，“应即‘先生曰’，是欧阳修所谓的‘讲师之言’。”（见《帛书繆和、昭力简说》）这是这两篇值得特别探讨的一个问题。

### （三）《帛书周易》的分类。

如前所述，我们大体简介了《帛书周易》各篇的状况。至于对诸篇的分类，于豪亮《帛书周易》文中曾将之分为三类：其一为《六十四卦》，一篇；其二为卷后佚书，凡六篇，包括《二三子》上下篇及《要》、《繆和》、《昭力》；其三为《系辞》，一篇（即把《易之义》作为《系辞下传》，而将本文所述之《帛书系辞传》作为《系辞上传》，两者合为《系辞》）。

此说所分三类，既有将一篇（《二三子》）误分为两篇者，又有将两篇（《系辞传》、《易之义》）误合为一篇者，似未可取。今据笔者认识所及，试将《帛书周易》各篇分为经、传两大类，即：

经部分：《六十四卦》，一篇。

传部分：《二三子》、《系辞传》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》，凡六篇。

当然，这里所称的《传》，与通常意义上的《易传》有所不同：人们历来常言之《易传》，指旧称孔子赞《易》时所作的《十翼》（含《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等十篇），而《帛书易传》，则专指马王堆帛书中包含的解说《周易》经旨的文字资料，其中既有略同于通行本《易传》（《十翼》）中的《系辞传》者，又有不见于现存文献典籍的佚书《二三子》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》等。

为便于观览，兹将《帛书周易》之经传分类，结合各篇之篇名、篇题、行款、分章、行数、字数等问题，制表如下：

《帛书周易》经传分类表

篇类 经传	篇名	墨丁及篇题情况	分章情况	行数 (约)	字数 (约)	实存 字数 (约)	与通行本 经传的关系	帛次
经	《六十四卦》	篇首无墨丁 前后无标题	不分章 以卦为段	93	4900	4600	通行本存 (文字有异)	第一幅帛
传	《二三子》	首行顶端有墨丁 前后无标题	以圆点分章 约 32 章	36	2600	1800	佚书	第二幅帛
	《系辞传》	首行顶端有墨丁 前后未见标题	不分章	47	3300	2900	通行本存 (文字有异)	
	《易之义》	首行顶端有墨丁 篇末标题疑残	以圆点分章 章数不明	45	3100	2400	佚书	
	《要》	首行顶端有墨丁 篇末标题“要”	以圆点分章 章数不明	24	1648 (原记)	1000	佚书	
	《繆和》	首行顶端有墨丁 篇末标题“繆和”	以圆点分章 约 24 章	70	5000	4000	佚书	
	《昭力》	首行无墨丁 篇末标题“昭力”	以圆点分章 共 3 章	14	1000	900	佚书	

如表所示,《帛书周易》经传共计约 329 行,约 21500 字,实存约 17600 字。可见,这批在地下埋藏了两千多年的《易》学资料,其文献规模是相当可观的,这显然是它足以引起学术界高度重视的一个重要原因。

## 二 《帛书周易》的文献价值定位

面对数量可观、内容丰富、形式多样的《帛书周易》文献资料,我们如何就其总体成分作出正确合理的评估,进行较全面的价值定位呢?这应当是《帛书周易》研究中的一个先决课题。这里拟选择几个主要角度略作剖析。

### (一)《帛书周易》自身内容价值之评估。

#### 1. 《帛书周易》的抄录年代。

据考古学界论证,《帛书周易》所属之马王堆三号汉墓,墓主人为汉轺侯利仓之子、利豨之弟,入葬时间为汉文帝十二年(前168),则这批文献的抄写时间必早于此年。

又观《帛书周易》的抄写字体,与同时出土的马王堆帛书《老子》乙本、《五星占》等资料十分接近,考古学者多认为出于同一抄手。张政烺谓:“从字体观察,此卷盖写于汉文帝初年,约当公元前180—170年。”(《帛书六十四卦跋》)且同时出土的帛书《五星占》篇内已有汉文帝三年(前177)的纪年(李学勤《马王堆帛书〈经法·大分〉及其他》,载《道家文化研究》第三辑),则这批帛书的抄录年代似当在此年至公元前170年间,与张政烺所论相差无多。

再视《帛书周易》所抄录的文字,与《老子》乙本等资料一样,屡出“国”字,无“邦”字;至若“盈”、“恒”两字却颇为常见,似避西汉高祖名讳,而未避惠、文两帝之讳。据此,其抄录年代最早者或可上推至汉高祖末年(前196左右)。

可见,《帛书周易》的抄录年代,若以较宽容的观点推测,当在汉高祖末年至汉文帝初年的二、三十年间,距今至少已有2160年以上。

## 2. 《帛书周易》的祖本背景及成书年代。

《帛书周易》的祖本背景,由于其内容之多层次性及相关资料之缺乏,在目前看来显然是一个很难考察的问题,这里仅就经传内容的不同,结合对其成书年代的推测,作一些初步探讨。

①《帛书六十四卦》的祖本,因其卦序与通行本不同,应当是出于某种需要,经过对通行本祖本的改造重编而成的。之所以如此改编,估计是为了在占筮之时查找诸卦方便的需要(详下文论述)。因此,从成书年代看,帛书祖本的成书也应推至通行本的成书年代,即大致出现于西周初年。至于帛书本卦序的改编年代,有两种可能性:一是,或许在春秋、战国时期就出现了这种改编本;二是,或许在汉初由某些筮家编出此本(即相距帛书抄成较接近的时期)。其确切推断,尚待更可靠的考古文物资料的印证方可作

出。

②《帛书系辞传》的祖本，因其内容与通行本《系辞传》大致相同，所不同者只是不分上下篇、缺少个别章节及某些文字有异，这里无法排除抄录者的脱漏、舛误、删节或原本传抄过程原已存在的差异等问题。故就其整体而论，可以估测出《帛书系辞传》的祖本应是今天仍存的通行本《系辞传》，其成书年代当在春秋末至战国之间。

③《二三子》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》五篇，为目前所见文献典籍未曾记载的佚书，其祖本当是战国期间流传的论《易》作品。其中颇有援引孔子之语以解《易》义者，大抵是楚地孔门后学所述；又有不少追叙历史故事以证《易》者，所记史事最晚为战国初期。因此，可以推测这五篇文字约成书于战国中期，与《系辞传》的成书时代相接近或略晚。张立文《帛书易传的时代和人文精神》（载《国际易学研究》第一辑）谓其“大体成书于战国初期至中期，或中期稍后，不是成书于汉初，是属于与通行本《易传》不同的系统，但互有渗透”。此说可资参考。

总之，《帛书周易》内容的祖本及成书年代可分三个层次推测：首先，《帛书六十四卦》的祖本即通行本《六十四卦》，最初成书于西周初；其次，《帛书系辞传》的祖本即通行本《系辞传》，约成书于春秋末至战国期间；再次，其他五种的祖本大致为流传于战国中晚期的《易》说，约成书于战国中期。

同时，《二三子》、《易之义》等五篇文字，皆有用墨色圆点分章，似属节录抄写的标记，故这五篇可能是对当时所见论《易》简策有选择的杂抄性材料，本非完全有机联贯之文。而《六十四卦》、《系辞传》则均为无圆点分章，且两篇文字分别抄于两幅丝帛之首，足见其既属完整联贯的简篇，又被视为所抄文字中最重要的资料。其余分别附抄在它们之后的《二三子》、《易之义》等五篇，其重要程度则显然有所不及。这或许也是《系辞传》被编入《十翼》之中，而《二三子》等文字后来不见传世的一个原因吧？

### 3. 《帛书周易》的抄本品质。

《帛书周易》出土问世后，人们对之高度重视，这是可以理解的，但一些学者提出《帛书周易》是《周易》经传最早、最优、最可靠的传本，并因之对通行本《周易》经传的内容产生了大幅度的怀疑，这是值得商榷的。因此，有必要对《帛书周易》的抄本品质作出实事求是的分析。

#### ①《帛书周易》非最早传本。

西汉经学复兴，治《易》经师辈出，而《周易》的传本亦颇多种，其最通行者乃流传至今的常见本，其卦序以乾、坤居首，既济、未济为终。故汉熹平石经《周易》亦属此序，其所用本乃西汉《易经》博士梁丘贺本（见马衡《汉石经集存》及屈万里《汉石经周易残字集证》）。据《汉书》本传，梁丘氏曾从田王孙学《易》，田王孙乃承汉初田何、丁宽之传，足见梁丘之学，属汉初《易》学之正宗，传承至为久远。至《帛书六十四卦》的卦序，别立系统，与京房“八宫卦”之序皆属别本，绝非“最早传本”。

《帛书系辞传》同样是当时抄录者所用的一种传本，故其文字与通行本颇有出入。朱伯崑《帛书易传研究中的几个问题》（载《国际易学研究》第一辑）指出：“关于《帛书系辞》的本子，有人认为是最早的传本。我的看法是，此是现在最早的手抄本，不是最早的传本。同今传《系辞》一样，只是汉代的一种传本。”其说似较允正。

《帛书六十四卦》、《帛书系辞传》既非最早传本，则《二三子》、《易之义》等五篇乃属杂抄随录之先秦《易》论（见前文），不传于后世，未编入《十翼》，更无从与通行本《周易》并论其传本之先后了。

#### ②《帛书周易》非最优传本。

张岱年《初观帛书系辞》（载《道家文化研究》第三辑）文中，曾据帛书误字之多，认为“《帛书系辞》虽古，却不是精抄本”。李学勤《马王堆帛书〈经法·大分〉及其他》一文则考辨了马王堆所出的几种帛书，如《周易》、《老子》乙本、《相马经》、《五星占》等，谓皆出于同一抄手，抄写皆十分工整，字体秀丽，但抄写者却粗心大意，乃至



错误百出。其说指出：

这位抄手看来是职业的抄书人，他所写出的帛书无不工整端丽，显示出书法的水平。可是仔细读来，又不难发现书内错误百出，表明抄手并不是那样负责任的。最典型的例子，是他竟把《周易》中的“象”这一极为要紧的字，统统抄成了“马”字，既不能用通假解释，也绝无义理可言，只能说是形近致误罢了。应当说明，我们一望而知帛书是“指象为马”，是由于大家都熟悉今传本《周易》，而那些没有今传来的佚书，中间到底有多少误字，恐怕不容易推求清楚。另外颠倒衍漏等等错误，必然也有不少。说不定有些我们认为大有奥义可寻的地方，正出于抄手的粗心大意。

这段话说得至为中肯。《帛书周易》中误舛衍脱的现象确是层出不穷，其中当然有底本原先已误之处，但更多的恐属抄写者的粗心或文化修养不足所致。这些错误，从《帛书六十四卦》，到《帛书系辞传》，以及《二三子》、《易之义》等佚书，都普遍存在。甚至目前正引起诸多争论的《帛书系辞传》的所谓“大恒”说，又安知非通行本“太极”说之误呢？因此，明确《帛书周易》非精抄本、非最优传本，实有助于我们谨慎地引用或研究帛书资料，尽可能少出“郢书燕说”的学术故障。

既然《帛书周易》不是最早传本，也不是最优传本，其中错误衍脱甚多，则认为它是《周易》经传的最可靠传本也不可能成立了。这样，我们似可对《帛书周易》的抄本品质作一平心静气的论定：这是一组根据汉初所流传的某种（或数种）《周易》经传文字所抄录综合而成的资料汇编，由于其祖本不佳、抄录粗心，故《帛书周易》抄本的品质在当时看来即非“善本”，遂使今天对它的研究务必持重而审慎。

当然，我们说《帛书周易》非“善本”，是从抄本的版本价值而

论,而不是全盘否定其应有的文献价值。关于《帛书周易》中不少文字内容对于今本《周易》经传的校勘意义,其通假字、古今字的广泛运用等,都值得我们认真研讨。

## (二)《帛书周易》文献价值之要点。

《帛书周易》虽然未必是“善本”,但由于其抄写年代之早,涉及内容之广,无可非议具有重要的文献价值,为今天的《周易》学术提供了颇为独特的研究领域。那么,就《帛书周易》的整体内容观之,其文献价值的要点有哪些呢?我们应用《帛书周易》资料,足以有针对性地研讨、分析或解决哪些较为突出的《易》学问题呢?下面试举一些例子,稍作分析。

### 1. 可资研讨通行本《周易》卦序与《帛书六十四卦》次序之分歧。

《周礼·春官》谓太卜“掌三《易》之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》”。贾公彦疏引郑玄说,称《连山》为夏《易》,以艮居六十四卦之首;《归藏》为商《易》,以坤居六十四卦之首;《周易》为周代之《易》,以乾居六十四卦之首。这显然是先秦时期流传的三种典型的《六十四卦》本子,其卦序各不相同。然至春秋、战国期间,定本《周易》卦序已成为最流行的体系被学者所接受,而《连山》、《归藏》渐趋衰微,以至汉以后并皆失传。

但春秋、战国之间虽以通行本《周易》卦序——即始于乾、坤,终于既济、未济——为正宗的六十四卦卦序,却不排除别本卦序的出现,或出于占筮需要而对通行本卦序进行的改编。我们所见《帛书六十四卦》当是一种经过改编后的卦序,其上下卦的搭配具有简捷明了的符号规律——先以乾、艮、坎、震(一父三子)、坤、兑、离、巽(一母三女)为序,作上卦;再于每种上卦之下分别按乾、坤(父母)、艮、兑(少男少女)、坎、离(中男中女)、震、巽(长男长女)之序配成下卦——共成八组排列,而八纯卦均提至各组之首,这样就构成了始于乾、否而终于家人、益的六十四卦体系,其上下卦的安排规律一目了然,甚便占筮者查阅。经过这样改造,使通行本《序卦

传》所述六十四卦各卦间相互依承的哲理内涵荡然无存，失去了卦序原有的哲学意义，唯独为筮卜者带来了诸多方便。因此，我们不妨把《帛书六十四卦》看成是对通行本《周易》六十四卦的重编本，对当时文化程度不高的一般卜筮者来说，则是一种简明易查的通俗册子。这或许是《帛书六十四卦》最重要的改编宗旨吧！

何以见得《帛书六十四卦》是对通行本卦序的改编呢？我们可以从《帛书二三子》、《易之义》、《要》等资料中看出，它们在引用《易》卦、解说卦义时，皆是遵循通行本六十四卦的卦序依次称述的；而《帛书易传》的所有文字从未体现沿承《帛书六十四卦》之序的痕迹（参阅廖名春《帛书易传引易考》，载刘大钧主编《大易集要》，1994年3月齐鲁书社出版）。可见，即使在与《帛书六十四卦》同时抄录的《帛书易传》中，也仍是以通行本《周易》六十四卦的卦序为准的。这样，通行本《周易》六十四卦在先，《帛书六十四卦》重编在后，显然颇合乎情实。

## 2. 可资考察作《易》者的时代背景。

《周易》经部分的作者，自汉以来学者多称伏羲作八卦并重为六十四卦，周文王演《易》而作卦爻辞。近代学者颇有所疑。然将卦爻辞创作定于周初这一时代范围，则是学术界较为普遍的看法。

通行本《系辞下传》有三处较明确地论及这方面问题，一是“古者包牺氏之王天下也”章，言伏羲制卦。二是：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”三是：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”这两处皆言文王“兴《易》”。因此，司马迁《史记·太史公自序》、班固《汉书·艺文志》皆记载文王演《易》之事。

对照《帛书系辞传》，关于伏羲制卦之说与通行本《系辞传》同，而未见有文王演《易》的资料。但《帛书易之义》中却可找到两节文字与此相关，其一为：

其□兴也，于中故（古）乎？作《易》者，其又（有）忧患与？

(按,帛书释文用廖名春本,下未加注者皆同。)

其二为:

子曰:《易》之用也,段(殷)之无道,周之盛德也。恐以守功,敬以承事,知以辟(避)患,□□□□□□□□文王之危知,史说之数书,孰能辨焉?

另在《帛书要》中又有引述孔子之语曰:

文王仁,不得其志,以成其虑。纣乃无道,文王作,诋而辟(避)咎,然后《易》始兴也。予乐其知之□□□之□□□予何□□事纣乎?

这三节文字,第一节与今本《系辞下传》所言《易》兴于中古之说略同;第二节“段(殷)之无道,周之盛德”两句与《系辞下传》“殷周”之语相合。第二节其余部分及第三节文字,则今本《系辞传》未见,但所述内容与文王演《易》之事息息相关,且更为详细。由此可知,《史记》、《汉书》及汉以来学者谓文王作《周易》卦爻辞,并非无根之谈。至少,我们可以更有信心地认为,《周易》卦爻辞的出现当不迟于西周初年。故李学勤《帛书易传与易经作者》(载《国际易学研究》第一辑)一文指出:“马王堆帛书《易传》的出现,为讨论这个问题(指《易经》作者)提供了新的依据。”

### 3. 可资印证孔子与《易》的密切关系。

孔子作《易传》(《十翼》)之说,《史记》、《汉书》言之凿凿,为汉儒之通谊。自宋欧阳修《易童子问》提出《易传》中的《文言传》、《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》非出自一人之手、非孔子所作之后,《易》学界的疑古之风渐启。以至清人姚际恒《易传通论》、康有为《新学伪经考》等,均认为《易传》非孔子所作。康氏尚断言

《说卦序》、《序卦传》、《杂卦传》三篇为汉人伪作。近现代以来，顾颉刚、钱玄同、余永梁、钱穆、郭沫若、李镜池等人对此类观点也多有引申发挥。如李镜池《易传探源》（载《古史辨》第三册），乃谓《史记》“孔子晚而喜《易》”一段文字若非错简，定是后人插入，以为孔子不曾以《易》教人，不曾作《易传》，甚至与《易》无关。

这里我们暂勿论孔子是否创作《易传》，仅探讨孔子与《周易》的关系问题，则可以在《帛书易传》中找到较充分的依据，证明孔子与《易》关系至为密切。《帛书要》有这样一节十分典型的文字：

夫子老而好《易》，居则在席，行则在橐。子贡（贡）曰：夫子它日教此弟子曰：“德行亡者，神灵之趋；知谋远者，卜筮之繫。”赐以此为然矣。以此言取之，赐繆行之也为也。夫子何以老而好之乎？夫子曰：君子言以臬方也。前羊而至者，弗羊而巧也。察其要者，不輓其杂。《尚书》多勿矣，《周易》未失也，且又古之遗言焉。予非安其用也，[而乐其辞也。]（用日本池田知久释文）

此处所述，最值得注意的有两点，一为“夫子老而好《易》，居则在席，行则在橐”三句，与《史记》言“孔子晚而喜《易》”、“读《易》韦编三绝”正相吻合。二为子贡和孔子之间的辨疑问难，可知孔子早年虽未必重视《周易》，但至晚岁却深喜《易》而精研之，故发表了许多独到见解，连其弟子如子贡者也无法立刻接受。那么，孔子晚年既孜孜不倦地研讨《易》学，则留下多方面的遗教，由门生后学记录传世，应是合乎情理之事。韩仲民《帛书系辞浅说》（载《孔子研究》1988年第四期）曾对上引资料作过分析，指出：“孔子学《易》并不是相信卜筮，而是为了阐述思想。孔子所述《易》道，由门弟子笔录、整理，不断补充发展，成为《易传》的主要内容。”其说颇为可取。后来李学勤作《从帛书易传看孔子与易》（载《中原文物》1989年第二期）、廖名春作《试论孔子易学观的转变》（1994年国际儒家文化

与当代文化走向学术讨论会论文),皆就《帛书要》的资料详细探讨了孔子晚年治《易》的史实,均有参考价值。因此,我们有理由认为,孔子和《周易》的关系是十分密切的,今本《易传》虽未必是孔子亲笔创作的,但由孔门后学转述师说以成书(如《论语》之作),却是很有可能的。汉儒称孔子赞《易》作《传》,当属有本之说,未可轻疑,更不可贸然断言孔子与《易》无关。

#### 4. 可资推测《文言传》所据以成书的原始材料。

《帛书易传》中保留着不少类似于《文言传》体式的《易》论资料,尤以《二三子》、《易之义》、《要》诸篇为多。如《帛书二三子》中的一节作:

《易》曰:“抗(亢)龙有悔。”孔子曰:此言为上而骄下。骄下而不怡(音滞,碍也)者,未之有也。圣人立(位)正也,若通(循)木,俞(愈)高而俞(愈)畏下。故曰“抗(亢)龙有悔”。

这是解释乾卦上九爻辞“亢龙有悔”之义,先引爻辞,后述孔子之语以释之,俨然与今本《文言传》的风格如出一辙。

这类文字《帛书易传》中颇多,除了释乾、坤两卦之外,尚有不少是解释其他各卦之文。近人严灵峰先生据元代《易》家熊朋来、吴澄之说,认为今本《系辞传》中引“子曰”释《易》卦之十九处论说,皆是《文言传》错简而混入《系辞》之文,并对《帛书系辞传》中的此类文字作了整理,指出:“原《文言传》不限于乾、坤两卦专有,而其他六十二卦的《文言》到现在已残缺不全。”(见严著《马王堆帛书系辞传残本全文的剖析》,载《大易集要》)。

严灵峰先生整理的此类文字仅限于《帛书系辞传》(帛书有缺者别采自今本《系辞传》,所得凡 17 卦 19 则。若扩充到《帛书易传》中的《二三子》、《易之义》等五篇佚书,其所得当不下三、四十卦,八、九十则之多。而总观这五篇佚书引据孔子言论以解《易》所出现的卦爻比率,可以很明显地看出,论述乾、坤两卦的文字占绝

大多数,几乎超过其他各卦的总和。那么,如果把这些资料都视为《文言传》的“佚文”,则这些“佚文”也显然侧重于解说乾、坤两卦之义。

这些材料是否即是《文言传》“佚文”,《文言传》是否含有乾、坤之外六十二卦的文字,笔者尚未敢遽论。我们不妨退却一步,把这些文字暂视为某种原始资料,则似可对《文言传》的诞生作出这样猜测——春秋末、战国初,孔门后学将其先师散论六十四卦大旨的说《易》遗教陆续记录整理成文字传世,其中说乾、坤者居多;之后,在编述《易传》的过程中,他们又对这些原始资料重新筛选,把论及乾、坤两卦的最精辟之文编为《文言传》,其余论及各卦者亦提取若干置于《系辞传》内以示孔子阐《易》之例。但即使《文言传》、《系辞传》等编定之后,那些被筛选后剩余的原始资料似乎仍在流传,《帛书二三子》、《易之义》等篇或许便属于此类文字。——这种推测是否合理,仍待进一步考证,这里姑存一说而已。

##### 5. 可资论析先秦《易》学哲理派之特点。

中国《易》学史上,义理派是与象数派相对峙的两大流派之一,发端于三国魏王弼以玄理解《易》,大畅于宋代学者以儒理阐《易》。然溯其渊源,当上推至先秦孔子一派的《易》教——即强调《周易》哲理思想的治《易》宗旨。

从《帛书易传》的诸多材料,尤其是五篇佚书,我们可以发现论《易》者把《周易》思想纳入人生、社会哲理进行引申推阐的突出特点。如《二三子》中体现的敬天保民、举贤任能、进德修身的思想,《易之义》中展示的阴阳消长、刚柔相济、得失相承的辩证观念,《要》中流露的明德知《易》、好学闻要、顺天趋吉的主张,《繆和》、《昭力》中反映的处贵思贱、礼贤好下、敬民承德的政治见解——这些与先秦以孔子为代表的儒家的基本思想是相吻合的,足见《帛书易传》的论《易》角度是着眼于当时儒家的哲理,实可视为后代《易》学义理派之最初源头。

诚然,《帛书易传》也在某些程度上受到战国黄老思想的影响,

则反映了当时儒道两家的思想观念交互渗透的情状。但就整体倾向而言,《帛书易传》之论《易》,是遵循儒家思想这一主脉。

#### 6. 可资探索后代援史证《易》之根源。

在宋代《周易》义理学这一重大学术派系中,有一个独具风格的流派:即以南宋李光、杨万里为代表的“援史证《易》”派。其主要特征,是引据历代史事以推证《周易》的哲理,并从中阐发出具有现实鉴戒意义的象征内涵。

但以史事参证《易》理的治《易》方法,并非始于宋代,更不是李光、杨万里所独创。今本《易传》中的《彖传》、《系辞传》,即有某些地方体现出“以史证《易》”的苗头,如明夷卦《彖卦》提及文王、箕子之事,《系辞下传》制器尚象章“盖取诸”十三卦皆援引上古伏羲、神农、黄帝、尧、舜等圣人的史绩以为论据。唯所举史事仅简约涉及,略而未详。

《帛书易传》发现之后,我们看到不少“援史证《易》”的材料,不仅内容详细,甚至还有叙述某些历史事件前后过程的文字,借史论《易》的色彩之浓较之宋人李光、杨万里可谓有过之而无不及。其中尤为引人注目的是《帛书繆和》第十九段至二十四段,每段先叙述一个历史故事,再引《易》为证,风格颇为别致。廖名春《帛书繆和、昭力简说》曾对《繆和》中这六段内容综述如下:

第十九段是以汤田猎德及禽兽的故事来阐明比卦九五爻辞之义;第二十段是以魏文侯礼遇段干木事来阐发益卦九五爻辞之义;第二十一段是以吴太子辰归(魏)冰八管,置之江中,与士人共饮,因而士人大悦,大败荆人的故事,来阐明谦卦上六爻辞之义;第二十二段是以倚相说荆王从越分吴事阐明睽上九爻辞之义;第二十三段通过沈尹筮(戌)陈说伐陈之利阐明明夷六四爻辞之义;第二十四段通过史黑(默)向赵简(简)子分析卫不可伐之事阐明观卦六四爻辞之义。



上引历史故事,最晚者为战国初年的史迹。倘若认真品味这些史事之内涵,我们不难发现它们与所藉以印证的诸卦哲理至为合拍,而读者据此则可进一步加深对某卦某爻寓义的理解。因此,可以说《帛书缪和》的这些资料,以独特的解《易》方法,开辟了后代“援史证《易》”派之先河。

《帛书周易》的文献价值是多方面的,以上所述仅是择其要点,举例发凡。至于进一步的研究,以及反映在版本校勘、音韵训诂、史料考据等其他方面的价值,均将有待于学者们努力挖掘探讨,以充分发挥《帛书周易》文献资料的学术功用。

### 三 《帛书周易》文献研究中存在的问题及发展方向

从《帛书周易》的出土,到全部文献的整理刊行,虽前后拖延了二十余年,但这期间学者们仍然勉力进行了多方面的研究,也出现了不少有意义的成果,如于豪亮对《帛书周易》内容的最初分析,张政烺、韩仲民等对校理《帛书六十四卦释文》所作的努力,张立文对《帛书周易》经文的注释考订,陈松长、廖名春对《帛书易传》释文的整理,廖名春关于《帛书周易》的系列性考辨,以及台湾学者严灵峰、陈鼓应、黄沛荣、日本学者池田知久等人从各种角度所作的讨论。这些成果,无疑为今后《帛书周易》研究的进一步发展打下了重要的学术基础。

然而,时至今日,《帛书周易》文献的研究工作仍存在一些不可忽视的问题,亟待认真解决,庶可端正研究方向。笔者认为,针对《帛书周易》文献的研究,目前有待解决的重要问题及当前发展的首要方向约可归纳为四点:

(一) 尽早商讨考订出《帛书周易》经传释文的定本。

《帛书周易》经传释文已全部问世,但其文字内容却有不少值得商榷之处,尤以《帛书易传》部分为甚。张立文《帛书易传的时代和人文精神》曾就《马王堆汉墓文物》一书公布的《帛书系辞》与张

政烺《马王堆帛书周易系辞校读》进行比较,仅第一行,《校读》本即比《文物》本多15字,又有2字互异,整行50余字,两本释文之出入达17字。再以廖名春所作《帛书系辞释文》与《校读》本对照,第一行互异者仍有13字。又如廖名春的《帛书要释文》与日本学者池田知久据某套照片所作《释文》,两者的出入也有相当的分量。造成这种差异的原因,不外三端:一是帛书原物多年辗转移交造成新的损坏或脱碎,二是帛书照片不应有的人为的“保密”使学者无法获得最原始的照片版本,三是碎片拼接技巧与文字考订功力上的精粗深浅之别。这三个类情状如不及早有效地调理,造成的弊端将可能进一步扩大,严灵峰先生“鹄候了二十个年头”始见《帛书周易》资料的浩叹(见严著《马王堆帛书系辞传残本全文的剖析》)将继续延伸。因此,公布原始资料,集中有关专业学者进行深入考释,整理出更加严谨的《帛书周易》经传释文定本,已是摆在人们面前的迫切工作。

## (二) 对《帛书周易》经传作出全面的精校评注。

在前项问题解决的基础上,对《帛书周易》经传全文进行校注评析的工作也应跟上。这方面的成果已有张立文《帛书周易注译》,为《帛书六十四卦》的校注进行了颇有创获的尝试。而更全面细密的《帛书周易》经传校注工作,则有俟学者们的进一步努力。

## (三) 修纂出一部包括《帛书周易》在内的《易》类考古文物资料汇编。

李学勤《周易经传溯源》一书曾从考古学的角度,简述了从商周陶文、甲骨文金文、战国秦汉竹简、帛书等文物中发现的有关《周易》资料的状况,而以马王堆《帛书周易》为最显著。其所未及者,如汉熹平石经中的《周易》残石,也是颇有价值的《易》学文献遗存。1993年3月在湖北江陵县15号秦墓中发现的一批竹简,尤其值得当今的《易》学研究者注意。据资料报告(见《江陵王家台15号秦墓》,载《文物》1995年第一期),这批竹简有不少涉及《易》占者,皆用秦隶写成,可辨识的卦名和卦画约50余个,多采古史故事以

解卦。这批竹简目前尚在整理之中,其释文若能早日问世,当颇有益于中国早期《易》学史的研究。因此,倘在李学勤所提供线索的基础上,广泛搜集众多的《易》类考古文物资料,将之汇编成集,则对今后《易》学研究的贡献将是十分重大的。

#### (四) 编纂一套体例严密的《马王堆帛书周易字典》。

有了前述诸方面的前提,便具备了编纂《马王堆帛书周易字典》的条件。此字典务必以《帛书周易》经传中出现的所有文字的原迹为主体,依类编排,条分缕析,进行科学的考辨,并与各类竹简、帛书的文字作有机的比较,明确通假字、古今字、错别字之所以然,则将不仅有功于《易》学,亦有功于中国古代文字学的研究。

总而言之,《帛书周易》的文献价值十分重大,对它的研究是至为广阔的一个学术领域。在中外学者的密切协作配合下,笔者相信,有关《帛书周易》经传的研究必将出现更多有创见的成果,中华民族优秀传统文化也将因之而焕发出更加辉煌的光华。

#### 附 记:

本文写成于1995年3月,作为“两岸周易学术研讨会”论文,于同年5月底在台湾国际会议厅“思亮馆”作专题报告。近数月来,学术界又有研治《帛书周易》之新成果问世,如《道家文化研究》第六辑(1995年6月上海古籍出版社出版)发表了陈松长关于《缪和》、《昭力》的释文,所释文字颇有可取者。又有上海古籍出版社新推出的《续修四库全书》经部《易》类,发表了廖名春所作的《马王堆帛书周易经传释文》,考释文字,较其前作更加细密。廖氏释文可资本文参照之互异处约有两事:一是《帛书缪和》,本文谓其总行数为70行,廖氏定为71行。二是《帛书易之义》,廖氏再经研析照片上的篇末三字残迹,发现是记载本篇的篇题及字数之文“衷二千”,据此则此篇之名当作《衷》而不作《易之义》,全篇字数为2000字而不是3100字。其说妥否,固不遑遽下定论,然廖氏用力之勤确实值得敬佩。出土文献资料考证工作,唯以尊重原件为首要准

则,而《帛书周易》经传原始资料未能及早全数面世,徒使诸多学者叹为憾事。毋庸置疑,帛书原件全数发表之日,将是《帛书周易》经传释文出现定本之时。我们期盼着《帛书周易》的考释工作早日有所突破。

张善文

1995年9月27日夜

记于北京西山

## 王弼易学之时代精神与历史意义

王弼(226—249)，三国魏山阳(今河南焦作东)人，字辅嗣。作为建安七子之一王粲的侄孙，或许因遗传与家学的交相作用，他少年时即聪慧异常，十余岁便喜好《老子》，通辨能言。当时的著名学者何晏任吏部尚书，十分惊奇王弼的才华，常引为座上客，赞叹曰：“仲尼称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际乎！”王弼以精通玄理闻名于世，对《周易》研治尤深。正始十年(249)秋，染疾身亡，年仅二十四岁。令人惊叹的是，这位仅度过二十四个春秋的青年学者，却奇迹般地留下了《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《周易大衍论》、《老子指略》、《论语释疑》等多种著作，在中国《易》学史，乃至整个中国哲学史上产生了十分深远的影响。无怪乎《三国志·魏志》注引何劭《王弼传》，对其有“天才卓出”之评。

王弼的《易》学，是他全部哲学思想的核心，最集中反映了他所处的时代精神，最具有深远的历史意义，也最牵动着历代学者的学术心弦。

中国《易》学发展到魏晋时期，发生了一次根本性的转变。转变的主要标志，便是王弼以玄理解《易》为宗旨的《周易》学说的崛起。这位年轻的杰出《易》家所创之说，以振聋发聩的气势冲垮了两汉《易》家沿袭了四百多年的“象数”学积弊，独标新帜，改变了一代学术风气，开辟了宋代《周易》义理学之先河，并影响了中国此后一千多年《易》学发展的历史。

魏晋风度，玄学至尚，士大夫者流，言必称《易》、《老》、《庄》，行必追清虚自然。王弼生活于魏正始间，正是清玄之风大畅之时，他以高拔出群的玄学造诣，卓然独秀于众多名士之上。这一点从当时名宿何晏与王弼交往的故事中，可以得到颇为生动的印证。《世

说新语·文学》载：

何晏为吏部尚书，有位望，时谈客盈坐，王弼未弱冠往见之。晏闻弼名，因条向者胜理语弼曰：“此理仆以为极，可得复难不？”弼便作难，一坐人便以为屈。于是弼自为客主数番，皆一坐所不及。

面对举坐清谈之客，“未弱冠”的王弼居然将何晏自命为“胜理”的精论质难得群士哑口无言而“以为屈”；更有甚者，他又能自设难自答辩，“自为客主数番”，把何晏的“胜理”反复论说得精微透彻，“皆一坐所不及”。由此足见王弼的思辨能力之超群绝伦。《世说新语·文学》又有两处关于何、王注《老子》的类似记载：

何平叔注《老子》，始成，诣王辅嗣，见王注精奇，乃神伏曰：“若斯人，可与论天人之际矣！”因以所注为《道德二论》。

何晏注《老子》未毕，见王弼自说注《老子》旨。何意多所短，不复得作声，但应诺诺。遂不复注，因作《道德论》。

这两处记载大致类同，而情节可以互补。前者记何晏以孔子之语称许王弼，后者描述何晏对王弼之说“诺诺”连声，叹服不已。其结局皆言何晏见王弼之《老子注》乃放弃己注，改作《道德论》。可见何晏对这位“后生”学养之心服口服，到了无以复加的程度。

至于王弼在《易》学上超越前人、独步千古的非凡建树，更是提取了时代精神之本质，充分发挥《老子》、《庄子》思想的精华，以玄学阐释《易》理，援老、庄理论以融合于儒学，创立了一套富有生命力的面貌一新而义理深邃的《易》学体系。就其最突出的角度观之，王弼《易》学精粹之处在于它的不朽的时代精神与永恒的历史意义。为了更明确地论述这一问题，本文拟从王弼《易》学的世界观、行为论、思辨性、影响度等四方面为剖析。

## 一 王弼《易》学的世界观：推尚自然，崇本息末

魏正始间，文人学者所追慕向往的至高境界，无非自然之道，举世纷纷以自然为本，以形饰为末，相互推许，蔚为一代盛行之风。王弼的世界观、认识论也不外乎此，但所不同于俗的是，他把这种发端于老、庄的观点，加以发挥升华，与儒家学说相融不悖，并以之阐述《易》理，成为他独标于世的《易》学理论体系的一个重要核心。

《老子》二十五章有一节名言：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”这是把包括天、地、人在内的万物之本，皆归宗于“自然”，为后世治玄学者所反复取法。王弼《老子注》对此作过精辟的论析：

法，谓法则也。人不违地，乃得全安，法地也。地不违天，乃得全载，法天也。天不违道，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。用智不及无知，而形魄不及精象，精象不及无形，有仪不及无仪，故转相法也。道法自然，天故资焉。天法于道，地故则焉。地法于天，人故象焉。（按，本文所引王弼之说，皆采自楼宇烈《王弼集校释》，下效此。）

何谓“自然”，据王弼的解说，其为无形无质而又随处皆在的事物发展的“规律”，所谓“无称之言，穷极之辞”，故万物皆当沿其道而发展，“在方而法方，在圆而法圆”，才能顺合事物之本然规律，“于自然无所违也”。在这一问题上，王弼将形魄、精象推本到“无形”，将“有仪”推本到“无仪”，也就是强调“自然”之本——无。《周易》的《系辞上传》称“形乃谓之器，见乃谓之象”，又曰“《易》有太极，是生两仪”，一切形、象、仪皆为万物之外表存在，而“太极”（或谓“无”）则为“自然”之本体。于是，王弼所言“用智不及无知，而形魄不及精象，精象不及无形，有仪不及无仪”，正是万物均当取法于“自然”

之所以然。换言之，任何事物在发展过程中，皆不可偏离自然之本，或时时需要返本归真。

王弼在注解《周易》的《复》卦《彖传》“复其见天地之心”时指出：

复者，返本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。故动息地中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。

《复》卦象征事物被消剥削落之后，一元之气复苏，又重新回复其本有之阳刚正气，返本而归元，故王弼迳言“复者，反本之谓也”。谓之正气、本气者，实即万物最初自然之气，是事物赖以生存的根本——亦称元气。正如严冬过后，天地万物之元气回复，重萌生机，一切生命力又展现出欣欣向荣的景象。可见，无形无质的“自然”之气，是万物生命之源、发展之本，于是王弼反复揭明“天地以本为心”，“天地虽大，富有万物”而“寂然至无是其本”。如此阐述，便将《彖传》所言“复其天地之心乎”的本质内涵揭示得透彻无疑。同时，《复》卦的《大象卦》又称：“雷在地中，复；先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”意思是：震雷在地中微动，象征阳气回复；先代帝王因此在阴阳之气初动的冬至、夏至两天闭关静养，商贾旅客不外出远行，君主也不省巡四方。古人以为，冬至一阳初萌而阴气归复于静，夏至一阴初萌而阳气归复于静，这两天从君主到百姓皆配合天地自然之气的转化而静居涵养。王弼对此也分析说：

冬至，阴之复也；夏至，阳之复也。故为复，则至于寂然大静。先王则天地而行者也，动复则静，行复则止，事复则无事也。



必须注意的是，王弼把《复》卦的本旨归结为“至于寂然大静”——这便是他所经常强调的“本”，即“自然”之道的本体、本根，天地的运行变化不能违此，人类社会的发展也同样不能违此。这也是他在注解《老子》“道法自然”中所说的“于自然无所违也”。显然，《老子》提倡的“自然”，在王弼的发挥下，已升华为一种理论色彩更为浓厚的不囿一家一派的世界观或认识论。

人们常谓王弼援引老、庄玄理以解《易》，殊不知他也常常引《易》以解《老》。在阐说《老子》三十八章“上德不德，是以有德”诸句时，他就融入了《周易》的《复》卦之旨：

是以天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚为主。故曰以“复”而视，则天地之心见；至日而思之，则先王之至睹也。故灭其私而无其身，则四海莫不瞻，远近莫不至；殊其己而有其心，则一体不能自全，肌骨不能相容。是以上德之人，唯道是用，不德其德，无执无用，故能有德而无不为。不求而得，不为而成，故虽有德而无德名也。

这里把自然虚无视为天地之心，视为“上德”之德，与《复》卦所明“复其天地之心”的旨趣全然契合，而王弼所欲阐发的“自然”之道在此又一次得以弘扬。

《周易》的《乾》卦《文言传》提出“闲邪存其诚”的命题，认为防止邪恶（闲邪）必须以存诚守正为本，即守住自然本有的无邪之心，就能真正达到“闲邪”的目的。这一点，与王弼推尚自然，崇本息末之说也至为合拍。再看《讼》卦《大象传》曰：“君子以作事谋始”，表明“君子”对争讼现象的看法，于置身诸事之前先谋划其始，以止讼于未萌，防讼于未然，这种主张，俨然也是推始其本而止息其末的具体表现。因此，王弼指出：

“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！”无讼在于谋始，谋始在

于作制。契之不明，讼之所以生也。物有其分，取不相滥，争何由生？讼之所以起，契之过也。故有德司契而不责于人。

这段论述，先引用孔子的话：“子曰：听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！”（《论语·颜渊》）可谓一语点明要旨：凡事以“无讼”为根本之道。那如何作到“无讼”呢？在于“谋始”，在于“作制”，即于最初先明确制度、契约，而“有司”执此，则其本已治，讼无由生矣。故《老子》七十九章云“圣人执左契，而不责于人”，王弼注曰：“有德之人，念思其契，不令怨生而后责于人也。”其说正与《讼》卦《大象传》之注相相应。

在《老子指略》中，王弼更进一步提出“崇本息末”的观点，并结合《乾》卦《文言传》“闲邪存诚”及《讼》卦《大象传》“止讼免争”之旨以立其说：

《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。……尝试论之曰：夫邪之兴也，岂邪者之所为乎？淫之所起也，岂淫之所造乎？故闲邪在乎存诚，不在善察；息淫在乎去华，不在兹章；绝盗在乎去欲，不在严刑；止讼存乎不尚，不在善听。故不攻其为也，使其无心于为也；不害其欲也，使其无心于欲也。谋之于未兆，为之于未始，如斯而已矣。……故见素朴以绝圣智，寡私欲以弃巧利，皆崇本以息末之谓也。

“崇本息末”，关键在于明确何为本、何为末。本之所在，存乎无形、存乎自然、存乎素朴、存乎初始，反之皆为其末。因而王弼认为“闲邪”之本在存诚持正，“止讼”之本在不尚争讼，此均《易》理之所既有，其余“息淫在去华”、“绝盗在去欲”无不与之同理，都在于表明回归本始、返推自然的重要性，于是乎所谓“崇本息末”之道豁然大白而无碍。

既然推尚自然、崇本息末是王弼《易》学的世界观之重要体现，

那么,又如何用最浅显明白的实例来论证这种自然之道、万物之本呢?在解说《周易》的《损》卦《彖传》“损益盈虚,与时偕行”之义时,王弼用最通俗的例子说道:

自然之质,各定其分,短者不为不足,长者不为有余,损益将何加焉?非道之常,必与时偕行也。

“短者”、“长者”,指鳧鸟腿短,鹤鸟腿长,皆禀自然之质,不待丝毫损益。此典出自《庄子·骈拇》:“彼至正者,不失其性命之情。故合者不为骈,而枝者不为歧;长者不为有余,短者不为不足。是故鳧胫虽短,续之则忧;鹤胫虽长,断之则悲。故性长非所断,性短非所续,无所去忧也。”凡有所为皆当顺其本性,不可违逆自然之道。王弼转引其例,说明事物皆有“自然之质”,一切损益之举也应当顺沿“自然”的规律,“与时偕行”,而不可反其道而行之。有趣的是,王弼不但在说《易》时引用《庄子》此典,在解《老》时也予以引用。《老子》二十章“唯之与阿,相去几何”数句王弼注曰:

夫燕雀有匹,鸬鹚有仇;寒乡之民,必知旃裘。自然已足,益之则忧。故续鳧之足,何异截鹤之胫?

这里也是说明事物之间善恶长短之分,当以顺合自然之理对待之,才能不失其本,乐而无忧。其中所用“续鳧足”、“截鹤胫”的典故亦取自《庄子》。与前引王弼说《损》卦旨趣相对照,则《易》、《老》、《庄》之理在此贯通一体,均呈现出“自然”之道的本质作用。

《易》之为书,立足于变化,立足于阴阳之道,所蕴含的大旨无非宇宙、大自然、人类社会万事万物的发展规律。这一切,事实上与《老》、《庄》提倡的“自然”之理密相契合。从上文论述可知,王弼《易》学思想中所表露的推尚自然、崇本息末的世界观,既颇有取资于《老》、《庄》哲学,又深符《周易》的内在哲理,更是站在他所处时

代思想的制高点上以深刻阐发他的哲学精神。这无疑为王弼《易》学足以左右历史学术风气的一个重要原因。

## 二 王弼《易》学的行为论：清静无为，冲和守谦

宋儒张载曾曰：“《易》为君子谋，不为小人谋。”（《张子正蒙·大易篇》）认为《周易》所揭示的哲理，是为“君子”立身处世着想，这是从宏观角度揭明《周易》示教于天下后世的“行为论”。王弼《易》学也同样在解《易》过程中流露出一种颇为明显的与当时的时代精神相合拍的行为论——清静无为，冲和守谦。

这种行为论，与王弼《易》学的世界观是相一致的，或者说是以其世界观（认识论）为基点而作出的进一步衍申，同时也与老、庄的“无为”、“守谦”思想相互沟通。

《老子》十一章曾云：“三十辐共一毂，当其无，有车之用。”这是十分形象的“无为而无不为”思想的体现。王弼对此注曰：“毂，所以能统三十辐者，无也。以其无能受物之故，故能以寡统众也。”（按，寡字，依楼宇烈校释，据陶鸿庆说改。）所谓“以寡统众”，即是宗主“无为”之旨，这是王弼学说的一个重要观点。他在《周易略例·明彖》中也指出：

夫众不能治众，治众者，至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也；动之所以得咸运者，原必无二也。

这里所阐明的，是《周易》六十四卦的卦象之理，认为诸卦六爻，必为主的一爻，唯此一爻可以统治众爻，以至寡而主导至众，成为事物运动变化的根本因素，其理显然是发端于《老子》的“无为”思想。故邢璣《周易略例注》曰：“万物是众，一是寡。众不能理众，理众者，至少以理之也。”因此，王弼在《明彖》篇下文又反复强调“约

以存博，简以济众”，均是这一思想的发挥拓展。

依照王弼的学说，“一”、“寡”、“无为”皆是至为通同的概念。《老子》三十九章又谓“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞”，王弼注曰：“各以其一，致此清、宁、灵、盈、生、贞。”这里的“一”，正是前引《周易略例》所言“贞夫一者也”之“一”，寓涵着事物以“无为”为本的哲理意义。王弼甚至在《论语释疑》中解释孔子“吾道一以贯之”之语时 also 说道：

贯，犹统也。夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也。

谓之“执一统众”，与王弼注《老》所言“以寡统众”，及解《易》所言“治众者至寡”诸说，其辞气思路何其相似乃尔！在这里，孔子的“道”与老子的“道”，经过王弼的协调阐述，又何其融洽地殊途而同归了！王弼的援道人儒、引儒说道的思想倾向于此亦可略窥其端倪。

《三国志·魏志》注引何劭《王弼传》曾记载颖川人荀融质难王弼《大衍义》之事，王弼曾答其意，作书以戏之曰：

夫明足以寻极幽微，而不能去自然之性。颜子之量，孔父之所预在，然遇之不能无乐，丧之不能无哀。又常狭斯人，以为未能以情从理者也，而今乃知自然之不可革。足下之量，虽已定乎胸怀之内，然而隔踰旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之于颜子，可以无大过矣。

这番讨论的缘起，始于王弼不同意何晏的“圣人无喜怒哀乐”论，认为圣人的高明之处在于“能体冲和以通无”，其喜怒哀乐之情则与

凡人皆同(见何劭《王弼传》),故在答荀融书中他又举孔子与颜回的例子,说明像孔子这样的圣人,遇颜回之贤“不能无乐”,遭颜回之丧“不能无哀”,此亦“自然之性”所致。这种“自然之性”,实即“冲和以通无”思想的自然流露,也是“无为”之道的本质所在。王弼居然引用孔、颜之例以答荀融的质难,又一次证明了他力欲融通儒道的本愿。至于荀融所质难的《大衍义》,似已亡佚,唯韩康伯《系辞注》中有引王弼一段解说“大衍之数五十,其用四十有九”之义云:

演天地之数,所赖者五十也。其用四十有九,则其一不用也。不用而用以之通,非数而数之以成,斯《易》之太极也。四十有九,数之极也。夫无不可以无明,必因于有,故常于有物之极,而必明其所由之宗也。

“大衍之数”,指《周易》用以占卦揲算的蓍策之数,总数五十,所用四十九,虚一不用。王弼以为其中不用的一策正是“太极”的象征,代表万物“无为”之本,恰恰这种“不用”的无为之理,决定了无所不用之道。于是,不用之用,又深刻印证了王弼《易》学中处处强调的“得一”、“守一”、“用一”的无为思想。

王弼《易》学的行为论中所反映的“无为”宗旨,往往在他解说诸卦时作出具体的阐发。如解说《蒙》卦的卦辞“利贞”时,他指出:

蒙之所利,乃利正也。夫明莫若圣,昧莫若蒙,蒙以养正,乃圣功也。然则养正以明,失其道矣。

《蒙》卦大旨,是提示事物于幼稚之时,如何启蒙发智的道理。而圣人之智,实于纯正无邪的境界中涵养而成。适如《孟子》所云“善养吾浩然之气”,“不失其赤子之心”。故王弼谓“蒙之所利,乃利正”、“蒙以养正,乃圣功”,亦即指明君子当以恬淡无为的心境修养其纯

正之智，这就是“入圣”之功。这一点，与他论述《明夷》卦《大象卦》“君子以莅众，用晦而明”之义相一致：

莅众显明，蔽伪百姓者也。故以蒙养正，以明夷莅众。藏明于内，乃得明也；显明于外，巧所辟也。

《明夷》卦命名“明夷”，意为“光明殒伤”（夷者，伤也），其象征主旨在于表明“天下”昏暗之时，“君子”晦明不用，“艰贞”守志。《大象传》则从君子“莅众”的角度，引申出“晦明”施治、其明益显的普遍意义。这一意义，与《老子》“无为而无不为”的思想至相契合，王弼所论“藏明于内，乃得明也；显明于外，巧所辟也”，正是道出其旨。《老子》十八章“慧智出，有大伪”，王弼注曰：“行术用明，以察奸伪，趣睹形见，物知避之。故智慧出则大伪生也。”四十九章“圣人皆孩之”王弼注亦谓圣人“冕旒充目”、“黜纡塞耳”，不须聪明、不用智慧以治百姓之理，并曰：“无所察焉，百姓何避？无所求焉，百姓何应？无避无应，则莫不用其情矣。”这些论说，与他注《易》的思想可以互为发明，故孔颖达《周易注疏》于《明夷》卦迳引王弼解《老》之语为说：“冕旒垂目，黜纡塞耳，无为清静，民化不欺。若运其聪明，显其智慧，民即逃其密网，奸诈愈生。岂非藏明用晦，反得其明也？故曰君子以莅众，用晦而明也。”

就“无为”这一行为典范言之，其表现形式往往离不开“清静”之情操。《周易》中的《艮》卦，即言自然静止、摒弃邪欲之理。王弼对《艮》卦的卦辞“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎”分析道：

凡物对面而不相通，否之道也。艮者，止而不相交通之卦也。各止而不相与，何得无咎？唯不相见乃可也。施止于背，不隔物欲，得其所止也。背者，不见之物也。不见则自然静止，静止而无见，则不获其身矣。相背者，虽近而不相见，故

“行其庭，不见其人”也。夫施止不予无见，令物自然而止，而强止之，则奸邪并与。近而不相得，则凶。其得无咎，“艮其背，不获其身，行其庭不见其人”故也。

《艮》卦取山为象，义为静止，象征抑止邪欲。王弼对卦辞的解说，集中于阐释“艮其背”的内蕴，认为于“相背”而不见邪欲的状态下止邪，则止欲于未萌，止得其所，就是“自然静止”之道。这一观点，既是解释卦辞，又是发挥《老子》“清静”则无为、则无邪的哲理。故孔颖达《周易注疏》承王弼之意曰：“艮，止也，静止之义。此是象山之卦，其以‘艮’为名，施之于人，则是止物之情，防其动欲，故谓之止。‘艮其背’者，此明施止之所也。施止得所，则其道易成；施止不得其所，则其功难成。故《老子》曰：‘不见可欲，使心不乱’也。”所谓“不见可欲，使心不乱”，事实上正是清静无为、不生邪念的翻版，也是王弼《易》学行为论的一个关键所在。

静与躁，又是相对而并存的行为概念，唯静可以制躁，唯不躁则可端正行为而守恒勿失。于是王弼在《恒》卦上六爻解“振恒，凶”注曰：

夫静为躁君，安为动主。故安者，上之所处也；静者，可久之道也。处卦之上，居动之极，以此为恒，无施而得也。

上六居上卦震动之极，恒道穷尽而躁心频生，爻辞遂有“凶”象。王弼之注，乃指明“静”为其本，弃本趋末，凶所由生也。这一宗旨，使我们想起他注《老子》十六章“归根曰静”数语曰：“归根则静，故曰静；静则复命，故曰复命也。复命则得性命之常，故曰常也。”以及注二十六章“重为轻根，静为躁君”两句曰：“凡物，轻不能载重，小不能镇大。不行者使行，不动者制动。是以重必为轻根，静必为躁君。”两相比较，在清静与动躁问题上，王弼以《老》、《易》相互沟通是至为明显的，而他由此而阐发出的清静无为的行为论也更具哲



学思辨的色彩。

既然要清静无为，那在人生行为的具体体现上，“守谦”则是十分重要的。王弼针对《周易》中《谦》卦上六爻辞作了这样一番论述：

夫吉凶悔吝，生乎动者也。动之所起，兴于利者也。故饮食必有讼，讼必有众起。未有居众人之所恶，而为动者所害；处不竞之地，而为争者所夺。是以六爻虽有失位、无应、乘刚，而皆无凶咎悔吝者，以谦为主也。“谦尊而光，卑而不可踰”，信矣哉！

《谦》卦之所以六爻皆吉，正在于其体现的行为本质肯定了甘居人所嫌恶的“卑下”之处，自避于众人“不竞”之地。这是王弼着重提示的“冲和守谦”之道。于《乾》卦用九爻辞“见群龙无首吉”，王弼又揭出其中所蕴含的“守谦”之旨：

九，天之德也。能用天德，乃见群龙之义焉。夫以刚健而居人之首，则物之所不与也；以柔顺而为不正，则佞邪之道也。故《乾》吉在无首，《坤》利在永贞。

“用九”，指《乾》卦所展示的运用阳刚之理（九为阳之极数）；但此卦又表明事物愈是阳刚，愈当退柔。以人为喻，越是刚健，越有地位，越要不为物先，此为《乾》卦“见群龙无首”的根本哲理。王弼释“用九”，认为“以刚健而居人之首，则物之所不与”，正是直接应用《老子》“后其身而身先”及“贵以贱为本”的观点，故其注《老子》二十八章“知其雄，守其雌”诸句时也说：“知为天下之先者，必后也。是以圣人后其身而身先也。”这些思想，实与《易》理之言“谦”者密合无间。

《周易》六十四卦三百八十四爻，于阴爻阳爻、阴位阳位的象征

体系中，往往喻示着冲和守谦之旨，王弼之注也往往予以深刻阐发。如《履》卦九四以阳爻居阴位，有谦和之象，爻辞称“终吉”，王弼注曰：“以阳居阴，以谦为本，虽处危惧，终获其志，故‘终吉’也。”又如《困》卦九二，也是以阳爻居于阴位，且处下卦中爻，爻辞谓“困于酒食”，言虽在“困”时，却不失“酒食”之丰美，王弼注曰：“以阳居阴，尚谦者也。居困之时，处得其中，体夫刚质，而用中履谦，应不在一，心无所私，盛莫先焉。夫谦以待物，物之所归；刚以处险，难之所济；履中则不失其宜，无应则心无私恃，以斯处困，物莫不至，不胜丰衍，故曰‘困于酒食’，美之至矣。”至于《损》卦六五爻辞“或益之十朋之龟，弗克违，元吉”，王弼的注文更是援引《老子》的谦柔思想为说：

以柔居尊，而为损道，江海处下，百谷归之。履尊以损，则或益之矣。……阴非先唱，柔非自任，尊以自居，损以守之。故人用其力，事竭其功，智者虑能，明者虑策，弗能达也，则众才之用尽矣。获益而得十朋之龟，足以尽天人之助也。

六五处“损”之时，虚中居尊，有谦柔之象，虽自损而不自益，而天下却纷纷益之，乃至受益“十朋之龟”（犹言至高无上的“天人之助”），故获“元吉”。王弼在注中强调此爻的“谦柔”主旨，其所言“江海处下，百谷归之”，即本《老子》之说。在《老子》三十二章“譬道之在天下，犹川谷之于江海”注中，王弼亦曰：“川谷之于江海，非江海召之，不召不求而自归者也。行道于天下者，不令而自均，不求而自得，故曰‘犹川谷之于江海’也。”又在六十一章“大国者下流”注中，王弼指出：“江海居大而处下，则百川流之；大国居大而处下，则天下流之，故曰‘大国者下流’也。”

王弼《易》学之行为论中，以清静无为、冲和守谦组合成一个颇为明晰的基调。这一基调，既是建立在他的世界观——推尚自然、崇本息末的基点上，又综合体现了魏晋之际举世向往《易》、《老》、

《庄》“三玄”的时代精神。这也是今天我们研究王弼哲学思想的一个值得重视的角度。

### 三 王弼《易》学的思辨性：得象忘言，得意忘象

人类哲学的精髓在于奇奥深邃的思辨特色，这是古今中外哲学史上的一个共同现象。中国的魏晋时期，学人于著书立说、论道谈玄之际，其思辨色彩之浓，也是冠绝一时的。这一点，我们在研讨王弼的《易》学思想时，不难获得至为突出的印证。

毋庸置疑，在王弼论《易》的所有著述中，我们随处均可感受到他才华横溢的思辨力至强的论说。然而，最足以代表他的精神实质，最富有创见的学说，显然是他卓然崛起的崭新的《易》学理论——“得象忘言，得意忘象”之说。

站在《易》学发展史的角度分析，王弼“得意忘象”的提出，正与两汉以来充斥于学术界的言《易》必拘泥象数，刻意求象，反使《周易》本旨隐晦的积弊针锋相对。他的主旨是强调把握《周易》象征哲学中的内在意义，而不是机械地处处寻讨一字一词的卦象依据。其说略见于他的《周易略例·明象》：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。

这段洋洋大论，反映了王弼“得象忘言，得意忘象”说的基本内涵，其反复衍说、再三推证，至为典型地展示出作者哲理思辨之雄厚实力。根据王弼的认识，《周易》的“象”（即卦画、爻画）是用来“出意”，《周易》的“言”（即卦辞、爻辞）是用来“明象”。因此，可以“寻言以观象”、“寻象以观意”；得其象则“言”可忘，得其意则“象”可忘。譬如《乾》卦初九之“言”（爻辞）为“潜龙勿用”，若知此爻之“象”为该卦下乾初画（即卦下第一条阳爻“—”），则“潜龙勿用”这句比喻性之“言”可忘；若知此爻之“意”指富有开创性的刚健元素初萌待发的情状，则借以表明此意的卦象（☰）、爻象（—）亦并可忘。

显然，王弼主张“忘言”、“忘象”的目的，并非根本否定卦爻辞（言）及卦象爻象（象）的应有作用，而是强调从整体上领会《易》旨的一种研《易》方法。即通过卦爻辞的喻指以理解卦画、爻画之象，又通过卦象、爻象的暗示以领悟某卦某爻内在的象征旨趣——这就是王弼“得象忘言，得意忘象”说的最终归宿。因此，“忘言”实非“遗言”，“忘象”亦非“遗象”。考察王弼《周易注》一书，对六十四卦三百八十四爻的注释，正是充分建立在细密分析卦象、爻象及卦辞、爻辞的基础上，把一卦一爻的象征意蕴揭示得至为明彻。如《损》卦六三爻辞曰：“三人行，则损一人；一人行，则得其友。”王弼注曰：

损之为道，损下益上，其道上行。三人，谓六三以上三阴也。三阴并行，以承于上，则上失其友，内无其主，名之曰益，其实乃损。故天地相应，乃得化醇；男女匹配，乃得化生。阴阳不对，可得生乎？故六三独行，乃得其友；二阴俱行，则必疑也。

这里，指出六三当“损”之时，居下卦兑之极，应于上九，悦而求之，

但此时若偕六四、六五两阴并行以求，则有违阴阳对应之道，必损上九一阳；若六三一人独往，则与上九阴阳专情和合，故得其友朋。注文详细剖析了六三的爻象及爻辞喻意，使人明确《损》卦之“时”虽以“损下益上”为主，但不适当的“益上”，反而是“损上”之举。此即该卦《彖传》所谓“损益盈虚，与时偕行”之理。可见，王弼决非“遗言”、“遗象”以解《易》，而是从本质上挖掘“言”与“象”的内涵义旨，以达到浑然“忘象”而能“得意”的至高境界。

王弼极力提倡“忘言”以“得象”，“忘象”以“得意”，是基于对《周易》的形式与内容作了全面深入的思索与考辨的前提下，把《周易》视为以“假象寓意”为特色的象征哲学，从而能够透过《周易》外在的喻象，揭明其内在的义旨。因此，他又对“得意忘象”说进一步总结曰：

是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。五体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。（《周易略例·明象》）

文中所论，约含两端：一是，揭明在《周易》哲学中发挥重大作用的八卦之象可以博取众物，而八卦的象征意义则是特定不变的。如乾为健、坤为顺，其义不可改移。但乾既可象天，又可象马、君、首等；坤既可象地，又可象牛、臣、腹等。只要符合“健”、“顺”之义，乾、坤之象不妨触类而拟取。其它诸卦亦然。那么，研讨八卦之象在《周易》六十四卦、三百八十四爻中的体现，自当把握其内涵的象征意义，不可机械地执定其外象而舍本求末。这就是王弼再三强调“爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马”之所以然。二是，指摘两汉以来《易》家拘泥“象数”之学，强求卦象以牵合

傅会于《周易》经义的流弊,认为出现此弊的根源是《易》家“存象忘意”所致。遂从反面推证:唯须“忘象以求其意”,才能阐明《周易》的义蕴。

值得注意的是,王弼在这里提出了“触类可为其象,合义可为其征”的命题,无意中与我们今天所用的“象征”(Symbol)概念不谋而合。由此,我们不禁记起德国学家黑格尔(G. W. F. Hegel, 1770—1831)在《美学》中论及“象征艺术”时,对“象征”含义所作的阐释:

象征一般是直接呈现于感性观照的一种现成的外在事物,对这种外在事物并不直接就它本身来看,而是就它所暗示的一种较广泛较普遍的意义来看。因此,我们在象征里应分出两个因素,第一是意义,其次是这意义的表现。意义就是一种观念或对象,不管它的内容是什么;表现是一种感性存在或一种形象。(朱光潜译黑格尔《美学》第二卷,商务印书馆1979年版)

黑格尔此说的可取之处在于,把“象征”剖析为“表现”和“意义”两个因素,并明确表示:象征所“表现”的外在效果是可感知的“形象”;而这一“表现”的内在目的,却不停留于形象“本身”,乃在于“较广泛较普遍的意义”,即其本旨在于暗示形象之外的象征意义——这就是“象征”艺术所内涵的基本特质。无独有偶,早于黑格尔一千六百年的王弼,站在《易》学的角度提出“得意忘象”说,把《易》“象”的最终落实点归结于“意”,深刻触及到《周易》象征的主要特色;尤其是“触类可为其象,合义可为其征”二句,切中《周易》“象征”哲学之特性。这是王弼“得意忘象”说至为宝贵的一方面精到之处。

依照前文所引王弼的“象”、“意”之论,我们既可看到他的最终目的是主张“忘言”、“忘象”以明“意”,故其说的重心是寄托在“得

意忘象”之上；同时又可以感受到他这一学说充满了十分浓厚而精微的思辨色彩，把言、象、意的多层关系阐述得淋漓而尽致。魏晋时期文人之谈玄论道，往往带有不少“理性”气息，而王弼在解《易》过程中则将之作了大幅度的有机的发挥，遂形成了他《易》学理论上强烈的思辨特色。

然而，若针对王弼思辨性极强的“得意忘象”说探讨其学术渊源，固然应当承认其受到《系辞上传》“圣人立象以尽意”论的启发，但更直接地影响王弼此说的，当推庄子的“得意忘言”论。《庄子·天道篇》曰：

世之所贵道者书也，书不过语，语有贵也。语之所贵者意也，意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言传书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫，世人以形色名声为足以得彼之情！夫形色名声果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！

庄子认为，“意”不可言传，故世间一切书籍正同“形色名声”一样皆为虚妄而不足贵。于是下文又叙及“轮扁论书”的寓言，直斥凡传世之书皆“古人之糟魄”。其《外物篇》更进一步指出：

筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。

筌为捕鱼竹网，蹄为捕兔器具。庄子取此为喻，指明语言是表“意”的工具，既得其“意”，则其“言”无妨忘却。再对照王弼的“得意忘象”说，不难看出是全然脱胎于《庄子》的“得意忘言”；甚至援引的“得兔忘蹄”、“得鱼忘筌”之喻，也直接采用《庄子·外物篇》之说。当然，王弼的“得意忘象”与庄子的“得意忘言”又有本质的区别：其

一,王弼之说是从《易》学角度提示治《易》的方法,故其所得之“意”,乃专指《周易》的象征意义;而庄子之论则是继承发挥老子“绝圣弃智”的虚无思想,其所谓“得意”者,乃指悟得“有生于无”的道家玄理。其二,王弼的“象”,指《周易》的卦象、爻象,他虽主张“忘象”,却未曾否定“象”的具体存在和前提作用;庄子的“言”,则泛指外在的语言形式,属于被否定的整个客观世界之一例。括而言之,王弼的“得意忘象”说,是富有理性韵味的反映着清新深邃的思维活力的《易》学方法论;庄子的“得意忘言”说,则是充满神秘色彩的万物否定论的从属概念,与其“坐忘”、“心斋”之说正相应合。因此,王弼此说虽与庄子的论调有直接的沿承关系,但两者却不可浑同等视,更不可简单地认为王弼是毫无抉择地机械地援引老庄玄学以入《易》。

王弼《易》学的思辨性,在他的治《易》方法论——“得象忘言,得意忘象”说中得到全面而深刻的反映,同时也常常体现于他阐释《周易》经传的诸多论说之中,这在本文前两章的证例中已颇有涉及。另一方面,我们还应当重视的是,王弼《易》学的思辨性,正是他所处的时代学术之思辨风气的典型反映,换言之——生当玄风盛行之际,王弼的玄学造诣,无疑直接检验了他雄视一代的思辨能力。《三国志·魏志》注引何劭《王弼传》称其论道“天才卓出,当其所得,莫能夺也”,谓其谈玄“自然有所拔得”,尤胜其时之名流何晏,又记载“弼与钟会善,会论议以校练为家,然每服弼之高致”。这些,都侧面展示出王弼思辨水平之高,实是冠居时代之前列。因此,从王弼《易》学的思辨色彩中,我们又俨然感受到一千七百多年前海活跃于中国思想界的一种生机勃勃的时代精神!

#### 四 王弼《易》学的影响度:超乎时代,启迪来哲

站在我们今天的时代,要全面了解、评述王弼的《易》学创获,至为关键的问题是务必要挖掘他所创立的学说的影响度——在当



时及后世发生过哪些反响？产生何种历史意义？

但凡一种崭新学说的兴起，均不可能一帆风顺，不可能为所有的人所接受。愈是出类拔萃的学说，所遇到的阻力愈大，甚或跨越许多时代还仍然要遭受到各种角度的非议、指摘。王弼《易》学的崛起，以及历经一千多年的发展过程，亦难免乎此。

王弼《易》学最根本的活力，在于排击两汉以来延续数百年的“象数”之学，独树以“忘象”、“阐理”为主的《易》学体系，并且有机地援道入儒，参合老、庄的思想精髓以解《易》。这一点，即使在玄风炽盛的魏晋时期，也并不获得那些“纯儒”之士所首肯。《晋书·范宁传》曾记载东晋范宁对何晏、王弼提倡玄学的一番攻驳：

时以浮虚相扇，儒雅日替，宁以为其源始于王弼、何晏，二人之罪深于桀、纣。乃著论曰：……王、何蔑弃典文，不遵礼度，游辞浮说，波荡后生，饰华言以翳实，骋繁文以惑世。搢绅之徒，翻然改辙；洙泗之风，洒焉将坠。遂令仁义幽沦，儒雅蒙尘，礼坏乐崩，中原倾覆。古之所谓言伪而辩，行僻而坚者，其斯人之徒歟？

这俨然是一篇文彩激扬“檄文”，对王、何的攻击，可谓严厉矣。我们姑不论何晏是否“蔑弃典文”、“洙泗之风”是否“将坠”，仅从王弼论《易》的著述中即可看到他不但不曾使“儒雅蒙尘”，相反是在极力弘扬儒家经典《周易》的内在哲理，纵然援引老庄之说以解《易》，亦多为切合《易》旨，且力欲协调儒道二家之论，以正世风，其功不可没，又岂能以“言伪而辩，行僻而坚”一概抹煞之呢？

比范宁稍早些的孙盛，则直接针对王弼的《易》学进行抨击，他说：

《易》之为书，穷神知化，非天下之至精，其孰能与于此？世之注解，殆皆妄也。况弼以傅会之辨而欲笼络玄旨者乎？

故其叙浮义则丽辞溢目，造阴阳则妙颐无间，至于六爻变化，群象所效，日时岁月，五气相推，弼皆摈落，多所不闻。虽有可观者焉，恐将泥夫大道。（《三国志·魏志·钟会传》注引）

孙盛的批评语气较范宁似缓和得多，至少还肯定王弼《易》说亦“有可观者”。但他指摘王弼治《易》所不涉的“爻变”、“群象”、“岁时”、“五行”诸说，却恰恰是王弼有意排斥不用的，是王弼心目中两汉以来《易》说之大弊所在。因此，孙盛对王弼《易》学的批评，显然出于门户派别之见。这种对立见解，魏晋南北朝以后时时有之，以至成为后世《易》学“象数派”与“义理派”争论的一大焦点，影响至为久远。南宋赵师秀《秋夜偶成》（见《清苑斋诗集》）诗尝云：

此生漫与蠹鱼同，白发难收纸上功。  
辅嗣易行无汉学，玄晖诗变有唐风。  
夜长灯烬挑频落，秋老蛩声听不穷。  
多少故人天禄贵，肯将寂寞叹扬雄？

这首诗是咏叹人生治学之多艰，其中第二联首句谓“辅嗣易行无汉学”，也是批评王弼《易》学对汉以来“象数”之学的全面排斥，其观点是否平实公允这里暂勿详论，但至少可以看出，类似孙盛的观点以指摘王弼的论调，至南宋仍甚有共鸣者。

然而，清新而富有生命力的学术思想往往是应学术规律之大运而诞生而发展的，其对学术本身的积极作用必有不可抗拒的客观效应，它的历史意义也在种种不同观点的争论下不断地焕发出特有的光彩。

王弼《易》学一反传统，独标新帜，在他生活的时代固未必尽合所有人之意，但毕竟受到学术界大多数人的赞赏（如以何晏等人为代表的“玄学”派），甚至魏晋期间一些不甚倾向“玄学”的学者，读其《易注》，也或多或少改变了思想观念。《三国志·魏志》注引何

劭《王弼传》载：

弼注《老子》，为之《指略》，致有理统。著《道略论》，注《易》，往往有高丽言。太原王济好谈，病《老》、《庄》，尝云：“见弼《易注》，所悟者多。”

连平夙好批评《老》、《庄》的王济，一旦研读王弼的《易注》，便浑然改易旧说，以为“所悟者多”，足见王弼《易》学的学术影响力之强。

自晋以后，王弼《易注》日益盛行，对之崇拜信服的学者愈来愈多，逐渐取代了诸家之说，最后形成了独冠于世的学术局面。陆德明《经典释文序录》指出：永嘉之乱，诸家之《易》亡，“惟郑康成、王辅嗣所注行于世，而王氏为世所重。今以王为主。”又说：“江左中兴，《易》唯置王氏博士。”《隋书·经籍志》也叙述说：

后汉，陈元、郑众皆传费氏之学，马融又为其《传》以授郑玄，玄作《易注》，荀爽又作《易传》。魏代，王肃、王弼并为之注，自是费氏大兴，高氏遂衰。梁丘、施氏、高氏亡于西晋，孟氏、京氏有书无师。梁、陈，郑玄、王弼二注列于国学。齐代唯传郑义。至隋，《王注》盛行，郑学浸微，今殆绝矣。

这里历述了东汉以来传西汉费氏（直）《易》学的发展过程，凡经陈元、郑众、马融、郑玄、荀爽、王肃诸家，最后落实到王弼；而西汉有影响的各派如梁、丘氏（贺）、施氏（雠）、高氏（相）、孟氏（喜）、京氏（房）等学说，则相继衰亡无传；直至隋代，连费氏《易》中颇具实力的郑玄之学也终至“浸微”，唯独王弼之学盛行不衰。这一评述，横跨了汉、魏、晋、南北朝至隋代的《易》学发展历程，以极为扼要的语言综括了诸家学说的盛衰兴废之梗概，显示出王弼《易》为魏晋以后各代学者所普遍接受的情实。仅就这一现象看，我们即可感受到王弼新兴的《易》思想从一诞生开始，便显示出至为强烈的影响

度。

到了唐代,随着中国学术全面振兴的大潮,王弼《易》学又展现出更为显著而深远的历史意义。唐初贞观年间,唐太宗十分重视经学,颁敕修撰《五经正义》,孔颖达等人主持其事。其中《周易正义》一书,由孔颖达亲自作疏,经文注本即从众多的旧注中选定王弼之注(王弼所注《易》包括六十四卦经文及《十翼》中的《彖传》、《象传》、《文言传》,而《系辞》以下诸传未注,其所未注者则采用晋韩康伯之注,韩注的宗旨实承王弼思想,故孔颖达取之以补王注之所未及)。为何非取王弼注本不可?孔颖达在《周易正义序》中作了深刻论述:

若夫龙出于河,则八卦宣其象;麟伤于泽,则《十翼》彰其用。业资九圣,时历三古。及秦亡金镜,未坠斯文;汉理珠囊,重兴儒雅。其传《易》者,西都则有丁、孟、京、田,东都则有荀、刘、马、郑,大体更相祖述,非有绝伦。唯魏世王辅嗣之注,独冠古今。所以江左诸儒,并传其学;河北学者,罕能及之。其江南义疏,十有余家,皆辞尚虚玄,义多浮诞。……今既奉敕删定,考察其事,必以仲尼为宗;义理可诠,先以辅嗣为本。去其华而取其实,欲使信而有征。其文简,其理约,寡而治众,变而能通。

这段论说,先明《周易》创作之端始,再叙秦汉以来《易》学发展的趋势,然后总归其旨,认为历来治《易》之家,唯魏代王弼之学“独冠古今”,故称“义理可诠,先以辅嗣为本”,遂决定采用王弼《易注》作为《周易正义》的底本。可见,王弼《易》学的势力,全面取代了两汉以来的诸家《易》学,以其富有创造精神的“阐理”之说独树一帜,笼罩于魏晋南北朝之间,虽郑玄之注也不能与之抗行。至孔颖达奉敕撰《周易正义》定用王弼注本,一切旧说并废,乃使王弼《易注》在唐代几乎定于一尊。

足以引起我们特别注意的,是孔颖达上述论说中所称“义理可

论,先以辅嗣为本”之语。这“义理”二字,实属孔颖达的慧眼所在。王弼《易》学的根本思想在于“阐理”,其最本质的历史意义莫过两端——一是排除前代“象数”《易》学之积弊,二是开辟后世“义理”《易》学之先河。可以说,王弼《易》说的异军突起,又经孔颖达的发挥弘扬,在中国《易》学史上终于形成“义理派”与“象数派”两军对阵的先期局势,并使“义理派”的绝对优势长期保持了一千多年,历唐、宋、元、明、清诸朝而盛行不衰。其间宋代程颐、朱熹的开拓,元、明以后诸家的传承固然起了至关重要的作用,但推本其源,王弼的创始之功赫然而不可磨灭。

这里我们并不着意于详评中国《易》学史上“象数派”与“义理派”这两大主要派系的是非得失,但后世学者对王弼《易》学之毁誉不一,则往往与这两派的争端息息相关。誉之者称其以义理阐《易》,独标新帜;毁之者病其援老庄玄学以入《易》,排斥汉《易》象数之学。平情论之,《易》之为书,本于象数,发为义理。苟遗象数,则《易》义无从而发;倘忽义理,则《易》旨无所归趋。故象数与义理,于《易》学实为相互依存之两大要素。然汉代言象数之家,往往颇有泥象数而不化之弊,王弼《易》学乃针对其弊,借助老庄哲学以论《易》,倡扬“忘象”以阐理,无疑有着至为重要的积极意义。故清初学者黄宗羲《易学象数论自序》指出:

有魏王辅嗣出,而注《易》得意忘象、得象忘言;日时岁月、五气相推,悉皆摈落,多所不关,庶几潦水尽而寒潭清矣。顾论者谓其以老、庄解《易》,试读其注,简当而无浮义,何曾落笼套玄旨?故能远历于唐,发于《正义》,其廓清之功不可泯也。

此说对王弼《易》学的“得意忘象”说作了全面肯定,认为其注《易》虽有引老、庄为说,但“简当而无浮义”,于汉《易》象数之积弊有“廓清之功”,改变了当时的研《易》风尚,出现了“潦水尽而寒潭清”的局面。这一评价,应是客观公允的。此后胡渭撰《易图明辨》,也十

分赞成黄氏之说，并进一步分析曰：

按史，魏正始中，何晏、王弼等好《老》、《庄》书，祖尚虚无，以《六经》为圣人糟粕，天下士人慕效成风，迨江左而未艾。故范宁谓“王、何之罪，深于桀、纣”。今观弼所注《易》，各依象爻立解，间有涉于老庄者，亦千百之一二，未尝以文王、周公、孔子之辞为不足贵而糟粕视之也。

胡氏之论，在于辨析王弼并非纯粹以老、庄玄言解《易》，其根本宗旨仍不离“文王、周公、孔子”之道。在清代前期，学者多致力于复兴汉学，言《易》必注重象数之时，黄宗羲、胡渭能有这样的认识，宜不愧为学术界的有识之士。

至清乾隆间修撰的《四库全书提要》，则取折衷手段评述王弼《易》学的历史意义，认为：王弼“阐明义理，使《易》不杂于术数”，乃“深为有功”；而“祖尚虚无，使《易》竟入于老、庄”，则“不能无过”；并谓“瑕瑜不掩，是其定评”（《周易注提要》）。又指出：“《易》本卜筮之书，故末派寝流于谶纬。王弼乘其极敝而攻之，遂能排击汉儒，自标新学。”（《周易正义提要》）这一评价，合毁者誉者之论而调和之，不偏不倚，貌似公允。然对于王弼援引《老》、《庄》哲学以解《易》的问题，依然保持传统的偏见，视黄宗羲、胡渭之论则反而不如矣。正如本文前面论述所及的，王弼援《老》、《庄》以入《易》，既是他力图协调儒道之说的一方面有益尝试，又是他所处时代精神的富有创造力的体现，正是一位具有远见卓识的学者的超越时代的重大贡献之所在。因此，在解《易》过程中，但凡《老》、《庄》哲理有与《易》理密相勾联旁通者，王弼互为引据参证而阐发精义，实是他对《易》学的独到创获，不但不宜轻易掊击，反而应站在学术发展史的高度予以应有的肯定。

笔者以为，人类学术史上的任何一种卓越创树，无不是在继承前代既有研究成果的基础上作出的，王弼对中国《易》学的贡献亦

然。我们在论及王弼《易》学的历史意义的同时，还必须注意到他对两汉以来《易》家旧说的承传问题。如前所述，王弼提倡“忘象”、“忘言”之说，并非“遗象”、“遗言”，与之相反，他是十分深入地考察辨析了历史上的《周易》“象数”说的特色，然后提出“扫除”汉《易》象数学流弊、“忘却”孤立外在之象的观点，主张从最完整的角度研探《周易》象数的内在意蕴。他精心撰述的《周易略例》一书，即是在全面总结前人象数学之利弊的基础上写出的，其中所设《明象》、《辨位》、《明爻通辨》、《明卦适变通爻》诸篇，正表明他对传统象数学的重视，篇中提出的“承乘比应”、“名卦存时”、“卦主”、“初上无定位”等《易》例，亦皆承汉《易》之旧说而发。而王弼《周易注》贯穿始终的屡屡以《十翼》之辞解说六十四卦经义的特色，又十分明显地流露出继承西汉费直“《十翼》解经意”这一学说的痕迹。故《隋书·经籍志》谓魏代王弼作《易注》，“自是费氏大兴”，实以王弼《易》学为费直《易》的流派之一。那么，前文所引宋人赵师秀谓“辅嗣《易》行无汉学”的说法，则亦非信实之论。由此观之，王弼《易》学的建立，与他前代《易》学的承传实有不可忽视的关系。

然而，像王弼这样一位具有杰出创造性的《易》学大师，又决不仅仅满足于继承旧说，他之所以要继承的目的在于进一步发展创造。正是出于这种精神，他提倡“得意忘象”的治《易》纲领，以非凡的悟性援道入儒，熔《易》、《老》、《庄》于一炉而冶之，推行各种发掘《易》理深蕴的《易》学条例，终于创立了划时代的以“忘象”、“阐理”为宗旨的《易》学体系。这一体系的建立，一方面改变了两汉以来《易》家拘泥于“象数”之学甚至陷入术数之途的流弊，另一方面开辟了《周易》“义理”之学的广阔的研究途径。历两晋、南北朝、隋、唐诸代，经过许多学者的弘扬推广，遂在宋代全面形成中国《易》学史上与“象数学”相对峙的“义理学”，并沿元、明、清诸朝不断发展延伸。于是，中国数千年的《周易》研究史，便巍然树立起“义理学”和“象数学”两大主干，吸引了众多学者缘之而攀求，创造了至今仍为世界所瞩目的丰富多彩、精奥深邃的《易》学文化。这些，应当是

王弼《易》学历史意义的最本质最深刻的反映吧！

综上所述，我们从王弼《易》学推尚自然、崇本息末的世界观，清静无为、冲和守谦的行为论，以及得象忘言、得意忘象的思辨性，可以大略感受到这位卓越《易》家空前的焕发着时代精神之光的学术贡献。同时，这种贡献所产生的深远影响，超越时空，启迪来哲，以至跨过一个又一个朝代，留下永恒的学术印记，展示了经久不衰的历史意义。



## 道藏中之易说述要

中国的道家文化源远流长，而道教形成之后又将“道”学引向更广阔庞大的境地，以致历朝所编各种道藏典籍之丰多繁富，包罗万有，实可称为我国文化史上的一大奇观。

道家思想与《周易》哲学的理趣密相沟联，不少道教著述往往以《易》为其思想根基，这是人所共知的现象。然而，欲深究这一现象之所以然，对道藏中的《易》说作一番认真考察是颇为重要的。本文针对这一课题，以现存道藏资料为依据，先论述《易》学与道家思想的接轨，然后分别探索道藏中《易》说的分布状况、基本特色，并涉及该领域的研究方法与前景展望。

### 一 《易》学与道家思想接轨的早期背景

公元三、四世纪中国的魏晋时期，士大夫以《易》、《老》、《庄》合称“三玄”，已经十分明显地展示了《易》学与道家思想密不可分的特殊关系。但若追寻其源，这一关系形成的历史则至为久远。

司马迁于《史记·太史公自序》中叙其父司马谈曾“学天官于唐都，受《易》于杨何，习道论于黄子”，又曾撰《六家要指》，于阴阳、儒、墨、名、法、道诸家之中独对道家褒扬有加，谓“道家使人精神专一，动合无形，瞻足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”又谓“其术以虚无为本，以因循为用”，“不为物先，不为物后”，“有度无度，因物与合”云云。从这些资料可知，司马谈的学术体系，本于学天官、学《易》、学道，而他对道家的认识，一方面认为是综合了其它各家的精华，另一方面又认为道家思想

深合于《易》学的“应物变化”之道。事实上，司马谈的思想特色，正是《易》与道相融合的典型模式。这一思想典型，上可以追源于先秦早期的“黄老”之术，下又足以影响司马迁、班固以后的历代史学家、思想家。

《史记》所载老子传略，曾记录一节孔子与老子交往的事迹：

孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”孔子去，谓弟子曰：“鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知，其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！”

这段记载描绘了孔子对老子的景仰之情，而老子一席话中的辩证意味之浓厚，与《周易》的变化之道是全然切合的。至班固撰《汉书·艺文志》，谓道家者流“秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持”，并直接称其：“合于尧之克攘，《易》之谦谦，一谦而四益。”（按，一谦四益，即指《谦》卦《彖传》所谓：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”）这里显然把道家的谦冲思想与《周易》的《谦》卦之旨贯为一体，甚至连上古尧舜的揖让之德亦不能外此。

若细推道家思想与《易》学内涵密切接轨的早期背景，似乎还应当从二者在哲理上的相互默契进行分析。黄老学说所强调的无为而无不为、谦冲守静、适时变化等宗旨，本质上与《周易》太极阴阳、中正协和、变动不居的思想合拍。尤其是道家的无为之“道”，与《周易》的阴阳之“道”，在某种角度上有十分明显的旁通性。《隋书·经籍志》于道家类书目后序指出：

道者，盖为万物之奥，圣人之至蹟也。《易》曰：“一阴一阳之谓道。”又曰：“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知。”夫阴阳者，天地之谓也。天地变化，万物蠢生，则有经营之迹。至于道者，精微淳粹而莫知其体，处阴与阴为一，在阳与阳不二。仁者资道以成仁，道非仁之谓也；智者资道以为智，道非智之谓也；百姓资道而日用，而不知其用也。圣人体道成性，清虚自守，为而不恃，长而不宰，故能不劳聪明而人自化，不假修营而功自成。……然自黄帝以下，圣哲之士所言道者，传之其人，世无师说。汉时曹参始荐盖公，能言黄老，文帝宗之，自是相传道学众矣。下士为之，不推其本，苟以异俗为高，狂狷为尚，迁诞谲怪而失其真。

此段讲述，指明“道”的理念特征，认为汉文帝以后讲述黄老之术的“道学”始盛行于世，但诸多“下士”欲以狂狷异俗而乱道，已非“道”之本真。值得注意的是，其中对黄老之“道”这一理念的阐述，正是立足于仁者见仁、智者见智、百姓日用不知的《易》学中的“一阴一阳”之道。不难看出，《周易》的阴阳之道，与道家的清虚无为之道，在这里已经交融互通而无二致了。

追寻其本，《周易》哲学在于言天道以明人事，道家思想在于法自然以守无为，这两者的理绪本是在同一轨迹上伸延，故其学说的“接轨”实是顺理成章的。且《易》创始于伏羲，道家推本于黄帝，在中华文化史上也无可非议地展示出一脉相承的情实。于是，魏王弼引《易》解《老》，又以《老》注《易》，被称为“天才卓出”（《三国志》注引何劭《王弼传》）、“妙得虚无之旨”（陆德明《经典释文序录》）。明此二者“接轨”之本源，则后世道家者说常援《易》以抒论，乃至历代道藏中编入众多的《易》籍、引入不可胜数的《易》说，便不足为奇了。今人萧天石于《新编道藏精华自序》中称：“夫道家学术，其来甚古。自伏羲画卦，开文化之先河；黄帝建国，立华夏之天威。凡

有所立，即一本于道。”所谓“伏羲画卦”，乃《周易》创作之始；所谓“黄帝建国”，则道家文化因之而权舆。伏羲、黄帝凡有所立皆“一本于道”，正一语说破《易》与道家于诞生之初便相为融通的早期背景，其论允为中肯。

## 二 道藏中《易》说的分布状态

世界上任何事物的产生与发展，均有其内在原因和整体规律。当明确了《易》学与道家思想接轨的早期背景之后，我们则须进一步考察后世所编道藏中含藏的诸多《易》说之分布状态及其规律。

中国道家经籍之编纂，历二千余年而不衰。自班固《汉书·艺文志》著录道家之书始，随着道教的创立发展，道藏的编修历代不绝。唐、宋、元、明、清之间，虽因世乱而焚毁旧藏道书之劫时有发生，但亦有屡焚屡修之盛举。现存明代编定的《正统道藏》、《万历续道藏》（合称《道藏》），所收道书即达 1473 种 5485 卷之多。清嘉庆间蒋元庭初刻，光绪间贺龙骧、彭翰然等续刻的《重刊道藏辑要》，收道书 287 种，其中 114 种为明《道藏》所未收。近人萧天石主编的《道藏精华》（台湾自由出版社出版）亦收道书 1000 余种，有不少为明《道藏》所不曾收入。

今据现存道藏书籍，考核其中有关《易》说资料的分布状况，似可从如下三端加以分析：

其一，道藏中的《易》学要籍。

属于历代《易》学要籍而被收入道藏的，其量不少，如：宋佚名《周易图》三卷，宋杨甲《大象易数钩深图》三卷，宋刘牧《易数钩隐图》三卷、《易数钩隐图遗论九事》一卷，元张理《易象图说内外篇》六卷（以上《正统道藏·洞真部》），元俞琰《易外别传》一卷，元雷思齐《易筮通变》三卷、《空山先生易图通变》五卷，宋邵雍《皇极经世》十二卷，晋颜幼明、南朝宋何承天注《灵棋本草正经》二卷（以上《正统道藏·太玄部》），元鲍云龙《天原发微》十八卷，宋司马光《太玄

经集注》(以上《正统道藏太清部》),明李贽《李氏易因》六卷,明梅鹗《古易考原》三卷,汉焦延寿《易林》十卷(以上《万历续道藏》),题唐吕岩《易说》不分卷,宋周敦颐撰朱熹注《周子太极图说》一卷、《周子通书》一卷(以上《重刊道藏辑要》),题北魏关朗《关氏易传》一卷,题五代末宋初麻衣道者《正易心法》一卷,宋程迥《周易古占法》一卷,清刘一明《周易阐真》七卷(以上《道藏精华》)。

凡此二十二种《易》籍,皆先后被采入道藏之中。其中颇有被儒家典籍书目列为子部术数类之书者,然无不干《易》学关系重大,故仍不妨视为《易》类著述。

其二,道藏中的《周易参同契》类书籍。

东汉魏伯阳所撰《周易参同契》一书,被誉为道家丹经之祖,历代注解阐说者甚众,故道藏亦十分重视收录此类旧籍。如:题东汉阴长生注《周易参同契》三卷,题无名氏《周易参同契注》三卷,宋朱熹注《周易参同契》三卷,后蜀彭晓《周易参同契分章通真义》三卷,无名氏《周易参同契注》二卷,宋俞琰《周易参同契发挥》九卷、《周易参同契释疑》一卷,宋陈显微《周易参同契解》三卷,宋储华谷《周易参同契注》三卷(以上《正统道藏·太玄部》),金郝大通《太古集》(即《周易参同契简要释义》)一卷,元陈致虚(上阳子)《周易参同契注》三篇,清朱元育《周易参同契阐幽》二卷(以上《重刊道藏辑要》),清董德宁《周易参同契正义》三卷,清陶素耜《周易参同契脉望》一卷(以上《道藏精华》)。

此处所举《参同契》类著述凡十四种。《周易参同契》虽为丹经之典籍,然其自始至终皆借《易》理以展示道家作丹之术,并与汉代《易》师的象数学颇有关联,且三国虞翻所创《易》学条例尤与《参同契》有很深的学术渊源。因此,在考察道藏中的《易》说之际,对各种《参同契》著述应予以足够的重视。

其三,道藏中含有不少虽不以《易》为名却贯穿着《易》学思想的各类著作。

道藏中以《周易》或《周易参同契》为题的著作可以举出的大略

如上。但那些不曾以《易》为题却贯穿着《易》学思想或观点的著作，其数量则更为众多。如《正统道藏·正一部》收玄和子（生平不详）《十二月卦金诀》一卷，全书以汉《易》十二消息卦之说为本，用十二首诗文阐述炼丹的时间、火候、丹象等。又如《正统道藏·洞真部》中《修真十书》收萧廷芝《金丹大成集》五卷，其书论无极图、天心图、既济图、六十四卦火候图、大衍数图及许多论道诗词等，虽言道家内丹之学，但书中所体现的《易》学思想是十分浓厚的。又如《重刊道藏辑要》收入清蒋曰纶（梅芳老人）《心传述证录》一卷，通篇论无极图、太极图、三才图、易有太极、四象五行、八卦六虚、伏羲文王卦位、六十四卦图、阴阳消息之机，尽管其书所论多关于道家之学，但与《易》理却息息相通。从内容实质言之，此类书若将之视为《易》学著述似亦未尝不可。

至若各种书中或多或少地参入《周易》学说者，如《太平经》之泛论阴阳五行、《抱朴子》“明本篇”之论圣人之道、《天隐子》“易简”、“渐门”两篇之论乾坤易简及《渐》卦之理、《伊川击壤集》的众多论《易》诗，乃至诸类金丹妙说、行气导引、存想修心、医卜道法之书，衍论《易》理者比比皆是，可谓遍及道藏之三洞四辅十二类典籍，而不烦一一列举矣。

据上所述，现存道藏典籍中《易》说的分布状态，可分为《易》学要籍、《参同契》解说要籍以及不冠以《易》名而贯穿着《易》理之书等三类。这三类道书，前二类数量略少而《易》学成分颇为集中；后一类所含《易》说虽多寡不等，但其书的数量却十分众多。就其《易》说分布规律言之，前二类多存于灵图、术数、丹书这三部分道书中，而后一类则广泛散见于道经、道论、道法、诸子、诗文集等各种道书之中。因此，总结归纳道藏中的《易》说资料，是一项科学性很强的严谨而又艰苦细致的工作。

### 三 道藏中《易》说的内容特色

道教中的《易》说含量既是如此众多,我们不难想见《周易》一书对道家文化的深刻影响。在研究这一问题的同时,人们或许会问:道藏中所存的众多《易》说,其内容有哪些重要特色呢?曰:略归结之,约有三项。

一是,道藏中的《易》说,往往把《易》理与“道”学互为融贯,体现着独具一格的“玄学”思辨色彩。

这方面的特点,使《易》学理论在道家或道教文化的领域中获得进一步的衍扩,使玄理“《易》化”,或《易》理“玄化”。如上举题唐吕岩《易说》中论《系辞上传》“圣人以见天下之赜”章曰:

天下之事,虽隐微难测,即而象之,莫不有阴阳之道存焉,会通之理伏焉。故物之诡怪闾闾,实有至一之理,苟引而伸之,莫非道也。苟达乎道,则牛鬼蛇神、蛟人龙伯非怪也。不明乎道,则指之屈伸、拇之运动无非怪也。

此中论及“圣人”所以洞明物理,在于知“阴阳之道”,道之所存,事理必明,故反覆强调“至一之理”、“达道”。细辨其旨,则《周易》的阴阳之道与道家的自然至一之道已经密合无间了。又如晋葛洪《抱朴子内篇·明本》指出:

夫所谓道者,其唯养生之事而已乎?《易》曰:“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”又曰:“《易》有圣人之道四焉”、“苟非其人,道不虚行”。又于治世隆平,则谓之有道;危国乱主,则谓之无道。又坐而论道,谓之三公;国之有道,贫贱者耻焉。凡言道者,上自二仪,下逮万物,莫不由之。但黄老执其本,儒墨治其末耳。今世之举有道者,

盖博通乎古今，能仰观俯察，历变涉微，达兴亡之运，明治乱之体，心无所惑，问无不对者，何必修长生之法，慕松、乔之武者哉？而管窥诸生，臆断瞽说，闻有居山林之间，宗伯阳之业者，则毁而笑之曰：彼小道耳，不足算也。嗟呼！所谓抱萤烛于环堵之内者，不见天光之灿烂；侣鮪鰕于迹水之中者，不识四海之浩汗。重江河之深，而不知吐之者昆仑也；珍黍稷之收，而不觉秀之者丰壤也。

葛洪在此所论之“道”，亦以《易》学为理论基础，阐明圣人之道的根本内涵，并主张欲深明大道之本，乃在于提高修养，开拓境界，而追求“黄老”之所执。于是，在反覆伸延的推证论说过程中，《易》之道又与“黄老”之道交合而同趋于一本。再如宋末元初李道纯《中和集》论“易”与“象”，则尤见玄学理趣：

易可易，非常易；象可象，非大象。常易不易，大象无象。常象，未画以前易也；变易，既画以后易也。常易不易，太极之体也；可易变易，造化之元也。大象，动静之始也；可象，形名之母也。历劫寂尔者，常易也；亘古不息者，变易也。至虚无体者，大象也；随事发见者，可象也。所谓常者，莫穷其始，莫测其终，历千万世，廓然而独存者也。所谓大者，外包乾坤，内充宇宙，遍河沙界，湛然圆满者也。常易不易，故能统摄天下无穷之变；大象无象，故能形容天下无穷之事。易也，象也，其道之原乎！

《周易》理论体系中，“易”与“象”是十分关键的哲学命题。汉儒有“易一名而含三义”之说（谓变易、不易、易简），《系辞传》不断论述“象”旨（谓观物取象、观象设卦等）。然李道纯之言“易”、“象”之内涵，则全然脱出前代《易》家的窠臼，完全沿循道家的思维理绪以抒论，甚至直接采取《老子》“道可道，非常道”的语势阐发“易”、“象”



的观点。他所印证的最终结论，是“常易不易”、“大象无象”，事实上是把《周易》的变化之道和象征之旨，综归于廓然清虚、自然无为的道家境界，且与王弼的“得意忘象”、“得象忘言”之《易》说有异曲同工之妙。

二是，道藏中的《易》说，时时体现着道家修身、养性、炼丹、医卜等各方面特定的实用性。

《易》之为书，原即切近于“百姓日用”，纵然是抽象的哲理也无不有益于人生，故宋儒张载有“《易》为君子谋”之说。至于道藏中的种种《易》说，则更是体现出道家立身处世的实用意义。唐代无名氏《天隐子》第三篇《渐门》云：

《易》有《渐》卦，道有渐门。人之修真达性，不能顿悟，必须渐而进之，安而行之，故设渐门。观我所入，则道可见矣。渐有五门：一曰斋戒，二曰安处，三曰存想，四曰坐忘，五曰神解。何谓斋戒？曰澡身虚心。何谓安处？曰深居静室。何谓存想？曰收心复性。何谓坐忘？曰遗形忘我。何谓神解？曰万法通神。是故习此五渐之门者，了一则渐次至二，了二则渐次至三，了三则渐次至四，了四则渐次至五，神仙成矣。

《周易》的《渐》卦，拟取山上有木而渐渐高大之象，六爻则以鸿鸟飞行由低渐高、由近渐远设喻，全卦阐明事物发展过程中循序渐进的道理。《天隐子》这番论述，全以《渐》卦的思想为说，指明道家“修真达性”的五个程序，欲人明了此理，依次而修行，乃可至于无所拘碍的“神仙”之境。其说对于道家所提倡的身心修养显然有着至为简明精切的实用意义。

解说《周易参同契》的各种道籍，也是道藏《易》说中针对性极强的经典，历来为修内外丹者所重视。如彭晓《周易参同契分章通真义》阐述《参同契》首章“乾坤者，《易》之门户，众之父母”数句之旨曰：

魏公(即魏伯阳)谓修金液还丹与造化同涂,因托《易》象而论之,莫不首采天地真一混沌之气而为根基,继取乾坤精粹潜运之踪而为法象,循坎离否泰之数而立刑德,盗阴阳变化之机而成冬夏。阴生午后,阳发子初,动则起于阳九,静则循于阴六,为修丹之大旨也。故以乾坤为鼎器,以坎离为匡郭,以水火为夫妻,以阴阳为龙虎,以五行为纬而含真精,以三才为经而聚纯粹。寒来暑往,运行于三百八十四爻;兔起乌沉,升降于三百八十四爻,此皆始于乾坤二卦之体而成变化者也。

《参同契》的主旨是以《周易》的阴阳之道,参合黄老的自然之理,论述修丹之事。学术界或谓之论内丹,或谓之论外丹,或谓兼论内外丹,迄今未有定说。彭晓此处解说,似偏主于内丹之功。其说围绕着乾坤、阴阳、动静等《易》学理论,揭示“修丹之大旨”,对道教丹家的指导意义是不言而喻的。

道藏中《易》说的实用性是多方面的,在医药、占卜、星相、堪舆、命术等各种民间文化及方技领域,往往都有《易》学的影子在产生着某种程度的作用。这方面的特性,似乎与道藏本身所涉及的领域之广不无关系。

三是,道藏中的《易》说,有不少具备了较显著的文学性。

或许那些能够兼通《易》学与玄学的道家文士,都具有较深厚的文学素养、较开阔的创作心胸,因而在他们笔下,不仅玄理性的文章写得洋洋洒洒,文采横生,甚至还常常以诗词歌赋的形式来论《易》阐道,或藉此以抒发性灵。

西汉焦延寿的《易林》为四千多首四言诗,东汉魏伯阳的《周易参同契》为通篇韵文,这即使在汉代文学史上也不能不给予应有的评价。当我们读到邵雍的《伊川击壤集》时,又情不自禁地受到那些寓理精深又明白晓畅的论《易》诗的极大感染。如《观易吟》云:

一物其来有一身，一身还有一乾坤。  
 能知万物备于我，肯把三才别立根？  
 天向一中分体用，人于心上起经纶。  
 天人焉有两般义，道不虚行只在人。

这首诗玄意醇厚，《易》旨精深，把《周易》哲学中的天地人“三才”之道融注于中，将人类与大自然内在沟通的奥理生动透彻地抒发于字里行间。邵雍诗学白居易，平白如话，读之有不食人间烟火而超然物外之感，遂能深刻地打动读者的心灵。

道藏中的《易》说，有不少是颇为玄奥的内容，但由于作者运用文学性的语言进行创作，故能将这些文字表达得生动活泼。如玄和子《十二月卦金诀》首段《复》卦下附七言诗一首曰：

复卦初爻起一阳，子时符节转天罡。  
 高奇妙手修金鼎，清净斋心奉玉皇。  
 白虎未能全制伏，青龙从此渐翱翔。  
 神仙自古皆同秘，谁道还丹别有方？

用流畅别致的七言诗来讲述修丹之道，且运用了不少生动的比喻，无疑大大增强了其书的可读性。

像铭、颂、赋、词、曲、散文等各种体裁的作品，在道藏《易》说中也频频出现。这些作品与为数众多的五言、七言诗歌共同汇成一股文学大流，充分展示了道藏中的《易》说至为突出的文学色彩。众所周知，道家的始祖老子在撰写《道德经》时，便是运用诗歌的形式来表现其弘旨。因此，后世道家人物之撰述，多注重文采，这可能是或多或少地接受了老子文风的影响吧？

以上简述的道藏中《易》说的三大特色，实属粗线条的归纳，倘细加考索，当还有所增益。但必须指出的是，道藏中《易》说之实用性与文学性，事实上又是整个道藏典籍的总体特色，只不过在《易》

说著述中有着同样突出的反映罢了。

#### 四 关于道藏《易》说的研究方法及前景展望

对道藏中《易》说的研究,是一项颇有意义的课题。此课题最显著的价值在于,既可以加深中国道家思想、道教文化的全面研究,又可以拓展《易》学史研究的新领域,从而总结出富有历史意义与现实意义的学术规律。

但是,在着手研究之际,如何把握正确的研究方法以及如何进行资料性的清理工作是至为重要的。这里提出笔者的几点一己之见,以备学术界同道商榷评正。

第一,必须注意对道藏中《易》说的时代背景、作者的考证。尤其是一些无名氏的作品,须通过对作品内容的认真探讨,结合其它相关资料,以考探出作者生活的大致背景与年代范围,庶可进一步评价作品的学术意义。

第二,必须对道藏中《易》说的真伪性作出认真的考察。光绪间《重刊道藏辑要·凡例》曾云:“道书之传,真伪参半”,又云:“道典非世俗文字,古今流传。各书有备载年月详明可稽者,亦有递相沿述,无时可考。但其中真赝杂陈,精粗各判。”这类情况,务必慎重对待,一一清理,真者断之为真,伪者判之为伪,实事求是,各还其书以本来面目。

第三,应当对道藏中的《易》说内容进行分类汇编。属专著者依类编排,属零星散论者则按类编辑,然后总汇为一部专题性的《道藏易说汇编》。这一资料性工作的展开,十分有利于该课题研究的深入进行,而在清理汇编资料的过程中,也将可能会有某些新的有价值的学术发现。

第四,在前项资料汇编的基础上,对道藏中《易》学的全部内容进行细致的分析,再提取出两汉以来传世《易》家旧说所未见的资料,编成《道藏中之周易佚说辑存》,以裨益于中国《易》学史的研

究。道藏之书,其流传往往别有途径,与世传儒家典籍的授受渠道并非尽同,故间或保存着一些世所罕见的珍本秘籍,尤其是唐以前的旧典、丹书、灵图、医卜等术数著作,其中零散之说或有至可宝贵者,特须重视。我国汉魏时代之《周易》象数说保存至今者甚稀,各种《易》图的产生与发展亦颇有疑案,在研讨道藏《易》说之际可能将有某些可资印证的材料于意外之中发现。因此,这项工作的意义实未可低估。

第五,于时期成熟之时,应编纂一部《道藏易说辞典》,把道藏中《易》说的各方面典籍、人物、名词、概念、流派等作一番有系统的诠释,则亦有补于道教与《易》学的全面研究。

道藏中《易》说的研究前景,据笔者之见,将是十分可观的,只要把握正确的方向,假以一定的时日,必将会出现一批令人瞩目的成果。这一展望的理由有三:首先,目前无论在道家文化研究还是在《易》学研究方面,海内外均已形成了较好的学术局面,不少优秀成果迭连问世。在这种学术氛围中,开展道藏《易》说专题研究,正是十分有利的时期。其次,经过历代学者,尤其是当代学者的多年努力,道藏典籍的整理编纂刊行已经形成较为完备的规模,在这种资料基础上展开道藏《易》说研究,无疑为研究者提供了极大的方便。再次,道家思想与《周易》哲学的一个共同点是——探讨宇宙、大自然以及人类生命的奥秘,面临新世纪,当代哲学的一个重要使命即是回答人与大自然如何协调生存的敏感问题,而道藏中《易》说研究的方向,在某种角度上正与这一问题相互合拍。顺应时代哲学的要求,拥有完备的原始资料,处在有利的学术时期,这正是我们对道藏《易》说研究的前景充满希望的原因所在。

笔者相信,在海内外学术界同道的共同努力下,道藏中《易》说的研究将会引起学人的更大注意。本文所述,不过是抛向道家文化研究领域的一块引玉之砖,随之而来的将是众多富有建树的学术新成果的不断涌现。

## 易史一隅简述

1992年春天,承清流县政协领导郑鹤培先生赐函,告以近获清乾隆丁未岁贡陈允升著《易史一隅》一书,首末完备,可资治《易》者研究参考。并以原书复印本相示,嘱我撰文为之介绍。

陈允升(1732—1783),清乾隆间福建清流人,字旭卿,号椒墅。民国三十六年(1947)林善庆主修《清流县志·艺文志·文苑传》称其“生平沉潜经史,为文沉静幽雋,五魁其曹。所著《易史一隅》,引史证经,士林贵之。”

今观其书,乃作者之子陈方炜所校刊,书末载方炜识语云:“爰将原本誉正,存之巾箱,以俟后之君子。”署嘉庆二十四年己卯(1819),则是书当刻成于此年之后。按清流《东溪陈氏族谱》,载林蔚春撰《陈允升传》,谓道光甲午(1834)之前曾见《易史一隅》一书,则是书必刻成于此年之前。全书凡三卷,首卷上经,次卷下经,末卷《系辞》以下诸传。书中大旨以义理之学为主,广泛援引历代史迹以印证《周易》经传,欲使读者由此一隅而全面领悟《易》义,故名其书曰《易史一隅》。

在中国《易》学发展史上,以史事参证《易》理的治《易》方法,其渊源甚早。参之《十翼》,其中对六十四卦义旨的阐说,即有不少地方体现出以史证《易》的苗头。汉魏两晋的《易》学,虽以象数解《易》的风气占绝对优势,但也有不少学者时时引据某些典型史例以参证某卦某爻的取象之旨,这在郑玄、虞翻等人的《易》说中即偶或可见,而东晋干宝则较为突出。北宋程颐,专以儒理阐《易》,却经常结合历史上的有关人物或事件,以进一步揭示《易》旨。到了南宋,李光撰《读易详说》,杨万里撰《诚斋易传》,则更是引据大量的历代史实,以历史人物的得失成败或历史事件的正反面教训来

参证六十四卦经传的内涵旨趣，乃至在宋代《周易》义理学的庞大学术流势中形成一个特殊的“援史证易”的派别，并对后代《易》学产生了颇为深远的影响。遂使元、明、清诸代《易》学中，不少人延续或发扬了这种援史论《易》的学术风气。

陈允升生当乾隆之世，虽处清阳僻壤，但承学有自，研经治史，颇见功力深纯。故其所著《易史一隅》，实即以程、朱学说为根柢，崇尚程颐《周易程氏传》、朱熹《周易本义》之说，并参以李德夫《周易通史易简录》；而贯穿全书的泛引史事以证《易》的主导思想，又与李光、杨万里的研《易》手法遥相契合。

综览《易史一隅》的最突出特色，约可括举两事以明之：

一曰，引史证《易》，简明深刻。

《易史一隅》引史证《易》的方法，往往是在各卦各爻之下径直列举史事，以当此卦此爻之旨，而不假繁文为说，较前代其他《易》家既释卦爻又引证史事者更显简捷明了。如《革》卦九四爻，爻辞云“悔亡，有孚改命，吉”，意指九四当“革”之时，虽失位有“悔”，但处上卦“水火”更革之际，刚而能柔，正可推行变革，故“悔亡”；此时若能以孚诚之心革除旧命，必获吉祥，故曰“有孚改命，吉”。《易史一隅》于此爻指出：

沛公入咸阳，除秦苛法，秦民大喜。初，光武行大司马事，至河北，除王莽苛政，吏民大悦。

这里除了引举西汉高祖刘邦、东汉光武帝刘秀的史迹之外，不着一笔闲话，而此爻所含“革”道即将大成的内蕴却尽在其中。

事实上，《易史一隅》在六十四卦的每卦每爻之下，有时不仅引用一则、两则史例，甚至每处接连引用三则、四则历史故实以层层反复印证该卦该爻的象征旨趣，令读者感悟良深。如于《履》卦九五爻下，即云：

汉武晚年谓群臣曰：“朕即位以来，所为狂悖，使天下愁苦，不可追悔。今事有伤害百姓，靡费天下者，悉罢之。”唐太宗杀大理丞张蕴古，既而悔之，因诏：“自今有死罪，虽令即决，仍三覆奏，然后行刑。”宋太祖一日罢朝，坐便殿，不乐者久之。左右请其故，曰：“尔谓为天子易耶？早作乘快，误决一事，故不乐耳。”此三君，皆“决履贞厉”者。

此卦名为《履》，象征凡事要小心循礼而行；九五爻辞曰“夬履，贞厉”，“夬”字训“决”，谓九五阳刚中正，尊居“君位”，当“履”之时，有刚断果决、小心行走之象，但因以刚居刚，若刚决过甚，必违正道，须以“守正防危”以戒，故曰“夬履，贞厉”。视《易史一隅》所引上述史例，即先后列举汉武帝、唐太宗、宋太祖的典型事迹，以印证此爻所蕴含的居尊位而慎行事的旨趣。通过这样印证，实可使读者更形象生动地领悟到《周易》哲理的弘深蕴蓄。

二曰，穷探《易》理，辨析辞义。

《易史一隅》虽以引史证《易》为主导思想，但并不意味着作者置《周易》经传文辞的义理于不顾。在引史证《易》的过程中，也常常穿插着作者对《周易》一字一辞、一卦一爻理趣的透彻分析与独到见解。如《师》卦的卦辞谓“丈人吉，无咎”，意指：贤明长者统兵可获吉祥，无所咎害。此书针对“丈人”一词解释说：

丈人，非徒颂乎年高，以其有中德，克壮其犹。《左传》所谓“老谋”也。刚中而应，刚则不懦，中则不过，应则信之笃、任之专。兵凶战危，行险也；安民，吊其民，顺人心也。

这里既解明了“丈人”之义，又结合辨析了《彖传》所云该卦“刚中而应”、“行险而顺”、“民从之”诸象，对《师》卦的基本义理作了深入阐发。

又如《泰》卦的《彖传》谓“君子道长，小人道消”，《否》卦的《彖



传》谓“小人道长，君子道消”，对这两处的“消”字之义，《易史一隅》发论云：

乔氏中和释《泰》“小人道消”曰：“善养身者，化痰为血气；善治国者，化盗贼为良民。”此以“化”字解“消”字也。于《否》“君子道消”，“消”字，字无解，盖不可谓君子化为小人也。刘向《封事》，以“退”字解“消”字；罗泌《路史》，以“去”字解“消”字，皆得休。

此论比较分析了前人对“消”字的不同解释，体现了作者择善而从的治学态度及对《否》、《泰》两卦“君子”、“小人”之义的深刻理解。

当然，《易史一隅》的价值并非仅限于上述两端，若进一步深入研讨，其中还含藏着作者对《周易》经传各部分内容或宏观或微观的精到认识，展示了作者具有一定深度的《易》学思想、史学思想及哲学观点。清道光间林蔚春称此书“卓识鸿议，兼三长（按，三长，谓才、学、识）而罗万象，非粹于品而深于学者弗能及也。”（《东溪族谱》载《陈允升传》）洵非溢美之辞。

《易史一隅》的撰成，距今已近二百年，而学界罕有传本。今清流县东坑村陈氏后裔既保存一部旧刻原本（疑道光间刻本），虽稍有蠹蚀浸渍，经修复装裱，已成完帙。日后若能组织力量对之进行整理、点校、研究、出版，实是有益于我国古籍整理研究事业、繁荣社会主义文化的一大好事。

# 谭易随笔

## — 智慧之源头

对《周易》的仰慕崇敬，大概是古来读书人的共同心理倾向。所谓“闲坐小窗读《周易》，不知春去已多时”，这是何等的高雅境界？——在春意盎然的大好时光，端坐于窗明几净的书桌前，潜心读《易》，陶陶然与往古圣人同趋于至妙绝高的哲理思维之神奇殿堂，又何尝知晓春去几时呢？

有人说，《周易》是我国五千年文明史上的智慧之源。近来在教学中，发现某生亦以此为题作论，我颇为赞赏。彼论曰：“《周易》全书的精髓在于它有机地组成的一个哲学体系——或揭示事物发展规律，或阐明君子立身准则。它是一部闪烁着智慧之光的奇书，对后世影响深远。只要稍加留意，便不难发现，我国历代圣贤先哲的思想有许多都源于《周易》，与之一脉相承。”又曰：“读书，可怡情，博闻，长才。若为长才计，读《易》是最佳选择。”我很欣赏该生对《周易》的情有独钟。读书，最关键的是用情，若不能倾注以真情，与古人交心偕游，则必难以深入，难有创获。

所谓源者，乃最初始之发端，最丰富之蕴蓄。有源必有流，源之所开，于是乎有洋洋大观之流，于是乎有浩浩荡荡之江河湖海。把《周易》哲学视为中华民族智慧之源，无疑是至为可取的认识。

《礼记·经解》说过：“其为人也洁静精微，《易》教也。”孔颖达疏曰：“《易》之于人，正则获吉，邪则获凶，不为淫滥，是洁静。穷理尽性，言入秋毫，是精微。”孔氏的分析，固有见地。我想，若再细思之，这“洁静精微”四字，又大有文章可做。洁者，一尘不染，通体清

澈，一片冰心在玉壶之谓也；静者；涵咏沈潜，闲适乐天，万物静观皆自得之谓也；精者，纯粹不杂，坚确不移，炉火十年磨一剑之谓也；微者，虚无缥缈，得失无度，别有天地非人间之谓也。总此四言，便是《易》之哲理内核，《易》之精神，《易》之智慧。

《易》之为书，广大悉备。而观其大本，不过《变》字。纵览古往今来，从宇宙、地球的诞生，至人类社会之进化，以及万物生命之历程，皆逃不出一个“变”字。《周易》哲学，所言者即是变化之道。其足以称为“洁静精微”，足以推为智慧之源，莫过于精深玄奥的变化哲理。朱子尝云：“盖《易》不比《诗》、《书》，它是说尽天下后世无穷无尽底事理，只一两个字便是一个道理。又人须是经历天下许多事变，读《易》方知各有一理，精密端正。”为什么要经历许多“事变”之后，才明其《易》理？这里不禁令人想起《论语》中记载的孔子的一段名言：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”这位圣人认为五十岁以后读《周易》，是最佳年华，可以使自己少犯过错。何以如此？朱子所谓“经历天下许多事变”之后读《易》方可明理之说，是否正可作为孔子之论的注脚呢？

记得清代学者焦循有一则颇生动的轶事，他在某年曾经染病而生命垂危，而于病中昏迷之间，不知不觉地反覆诵读《易》之《杂卦传》，其病乃愈。这件事情是焦循在他的著作《易通释》的《自叙》中说的：“丁卯（清嘉庆十二年，公元一八〇七年）春三月，遭寒疾，垂绝者七日，昏瞢无所知，惟《杂卦传》一篇，往来胸中，既甦，遂壹意于《易》。”读奇书佳作可以治病，这在历史上也颇有先例。旧史曾记载曹孟德观陈琳之文，而头风病愈的故事——《三国志·魏志》引《典略》曰：“琳作诸书及檄，草成呈太祖。太祖先苦头风，是日疾发，卧读琳所作，翕然而起曰：‘此愈我病。’数加厚赐。”我们知道，曹操是个爱才如命的政治家、文学家，他对这位曾为袁绍写檄文讨曹并骂及曹操先祖的文人，最后还是既往不咎，纳为己用，甚至赞美他的文章可以“愈我病”。对曹操来说，陈琳文章足以治病，是由于文采华美，情致动人，故其病不药而愈。对焦循来说，《周

易》的《杂卦传》足以治病，是由于哲理精深，旨趣感人，故其病亦愈。那么，焦循所汲取的，无疑是《周易》哲学中的人生智慧，藉其以“往来胸中”，遂以之排除病气，乃至达到“回春”之奇效。这在中国《易》学史上，堪称为典型之例。

朱熹写过两首题为《易》的诗，其一云：“立卦生爻事有因，两仪四象已前陈。须知三绝韦编者，不是寻行数墨人。”其二云：“潜心虽出重爻后，著眼何妨未画前。识得两仪根太极，此时方好绝韦编。”诗中所明，在于教人读《易》之法，须以领会《周易》的内在哲理，而非机械地“寻行数墨”。然而，欲深明《易》理，又谈何容易？务必综合古今历史，贯通前言往行，进行全面考察思考，方能悟得其理。孔子的“忠恕”是《易》，孟子的“天时地利人和”是《易》，屈原的“回朕车以复路兮，知行迷之未远”是《易》，李白的“清水出芙蓉，天然去雕饰”是《易》，邵雍的“美酒饮将微醉后，好花看到半开时”是《易》——大凡凝聚着人类智慧之光的思想，又何往而非《易》呢？潜心读《易》，必将感受到《易》学智慧于人生各领域中之无所不在。

“《易》为君子谋，不为小人谋。”这是宋代哲学家张横渠提出的著名命题。读《易》，大概必须先明确君子与小人的分界，方能知是非、辨正邪而有益于身心，有利于社会。

西方哲学，正在向东方（尤其是中国）文化寻求富有生机的营养。人类也正向新的世纪迈进。《周易》思想的光辉，对于人类新世纪的生存哲学体系的建立，将可能产生哪些有意义的启迪？中华五千年智慧的古老源头将对新世纪的前景产生哪些功在后世的影响？这是当今中国跨世纪的有所作为的学人所必须思考的重大课题。

## 二 洗尽铅华去雕饰

人类当踏上文明历程的第一步开始，大概就懂得“文饰”或“装饰”这一概念的意义。从社会的整体意识来看，“礼”的概念以及后

来的一系列礼法制度也正是由此产生并逐步增益而完善的——中国之所以称为“礼义之邦”，之所以有“文明古国”之誉，其中“文”（即文饰）的作用与意义是至关重要的。

“文饰”的必要性，中国古人很早就认识到了。《左传》襄公二十五年曾记载孔子说过：“《志》有之：‘言以足文，文以足言。’不言，谁知其志？言之无文，行而不远。”《礼记·礼器》也说：“先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也。无本不立，无文不行。”这两则记载表明，古人在言“志”、立“本”的前提下，对“文饰”的功用颇为重视。就是在今天，小至一般老百姓的衣食住行、立身处世，大至国家之间的使节往来、元首互访，“文饰”之道——即行为礼节或语言修饰，也是绝对不可忽视的。

《周易》中的《贲》卦，便是集中阐发“文饰”的意义。许慎《说文解字》指出：“贲，饰也，从贝卉声。”陆德明《经典释文》说：“傅氏云：‘贲，古班字，文章貌。’郑云：‘变也，文饰之貌。’”显然，“贲”字的本意就是“饰”。《贲》卦所言文饰之旨，有一个原则和两条重要主张。其原则是，“文饰”必须阴阳刚柔相交错才能形成，这一点与《系辞下传》所谓“物相杂故曰文”及《国语》“物一无文”的美学观点相一致。至于两条主张，一是“文饰”应当恰如其分，不可盲目地过分修饰；二是“文饰”的最高境界是不加装饰，崇尚朴素自然之美。这两条主张是非常可贵的，我们今天仍然可以从中汲取许多有益的启迪。

“文饰”要恰如其分，这是显而易见的道理。试想，当我们的住宅居室需要装修时，如果在墙面刷上太多太厚的涂料，必然导致脱落，无法达到装修的效果。同样，一篇文章过分堆砌华丽的辞藻而空洞无物，一幅绘画作品毫无选择的涂抹上各种刺眼的色彩，一位女子一味浓装艳抹而打扮得过分花枝招展，此类状态，岂能谈得上美呢？我们在生活中往往需要朋友、知音，但如果我们面对一位朋友，他老是无休止地用花言巧语对你进行夸大其辞的吹捧，则这种人能否值得信任而引为知己呢？答案是很明显的。因此，无论何

事,“文饰”的适度是很关键的。孔子曰:“文胜质则史,质胜文则野,文质彬彬然后君子也。”(《论语》)这里提及文与质的关系,事实上与《贲》卦所明“文饰”的适度问题颇可相通。

至于“文饰”的最佳境界以朴素自然为美,则其理何在?简言之,这是艺术辩证法的一个至为典型的规律。《贲》卦的上九爻辞曰:“白贲,无咎。”意思是:素白无华的文饰,无所咎害。文饰而达到“白”的程度,既饰而又显得不饰,这是何等纯妙的美的境界!我们不禁想起《老子》所说“大音希声”、“大巧若拙”的泓深内涵。《贲》卦以“白贲”为文饰之终级,事实上正是体现了一种追求纯任自然的艺术真趣。故王弼《周易注》释此爻曰:“处饰之终,饰极反素,故任其质素,不劳文饰而无咎也。”在这时,我们想起《周礼·考工记》说的“画绘之事,后素功”,以及《论语》所记“绘事后素”之语。这两者一是揭示绘画程序,一是以“素”喻“礼”,与《贲》卦上九“白贲”所含“饰终反素”的意旨固有区别,但就“素”在“文饰”中为本真之色、自然之色这一点看,其说与“白贲”的象征意义颇有可通之处。

从文饰到不饰,从“贲”到“白贲”,无疑是艺术美的一种升华,它所向往的是美的自然特性,或者是返朴归真的自然美。于是,我们又记起《周易》的《涣》卦的卦象——“风行水上”之旨。《涣》卦上巽为风,下坎为水,拟取风吹水面,以喻涣然呈文的情状,故《象传》谓“风行水上,涣”。行唐尚节之秉和先生著《周易尚氏学》,据扬雄《太玄经》拟“涣”为“文”、司马光谓“杨子盖读涣为焕”等,认为“涣本有文义”,“而风行水上,文理烂然,故为文也”。同时,前人从《涣》卦的“风行水上”之象,又引申出“自然成文”的美学意蕴,因为风吹水面产生的涟漪之美,纯属自然而然的形态构成,绝非人工修饰所能为。唐代苏洵有一段精辟的论述:

……故曰“风行水上,涣”。此亦天下之至文也。然此二物者(指风与水),岂有求乎文哉?无意乎相求,不期而相遭,

而文生焉。是其为文也，非水之文也，非风之文也。二物者非能为文，而不能不为文也，物之相使而文出于其间也，故此天下之至文也。今夫玉非不温然美矣，而不得以为文；刻缕组绣，非不文矣，而不可与论乎自然。故夫天下之无营而文生者，唯水与风而已。（《嘉佑集》卷十四《仲兄字文前说》）

苏洵此说的基本意旨，在于以水譬喻广博渊深的艺术修养，以风譬喻生机勃勃的创作冲动——只有二者“无意乎相求，不期而相遭”，才能运神来之笔，创文章之伟观。所谓“无营而文生”，与不事雕琢、但求自然的艺术观点正相吻合。正如葛立方《韵语阳秋》中对谢灵运“池塘生春草”、谢朓“澄江净如练”的评价：“天然浑成，天球不琢”。明代的李贽，曾强烈抨击当时“假人言假言，而事假事，文假文”的不良习气，极力提倡“化工”之“至文”，亦即纯真自然之作。他说：“且吾闻之，追风逐电之足，决不在于牝牡骊黄之间；声气应求之夫，决不在于寻行数墨之士；风行水上之文，决不在于一字一句之奇。”（《李氏焚书》卷三《杂说》）显然，李贽推崇的“风行水上之文”，正是以“自然成文”说的美学意蕴为理论基础的。

我们生活在当代社会文明进步的氛围之中，爱美之心，人皆有之。在我们的生活中，包括人际交往、衣食住行以及精神文化等方面的活动中，如何发现美、评价美、创造美，是人们普遍的心理倾向。那么，对美的形态的理解，则是这一切的基础。读毕《周易》的《贲》卦，结合思考《涣》卦《大象传》的“风行水上”之旨，我们将对朴素无华的自然美有何种认识呢？进一步言之，我们对“清水出芙蓉，天然去雕饰”之美，或者对“洗尽铅华去雕饰”的美学思想，将有怎样的领悟呢？笔者相信，读者必将由此得出自己有价值的见解。

### 三 君子严于义利之辨

人类之心，莫不好利。然而，在义利之争的关头，则是“君子”

与“小人”原形毕露之际。当此之时，有的人见利忘义、损人利己；有的人损己益人、利他利己，这是何等的泾渭分明！

司马迁《史记》有一篇关于管仲和鲍叔的传记，展示了两人的深厚情谊：管仲少年时常常与鲍叔交游，鲍叔深知管仲贤能而有才华。由于管仲家境贫困，在与鲍叔合伙经商时经常多取盈利，欺负鲍叔，鲍叔却从不介意，始终善待他。后来，鲍叔辅佐齐国的公子小白，管仲辅佐齐国的公子纠。当小白登上国君的宝座成为齐桓公时，公子纠败死，管仲则作了桓公的阶下囚。正是此时，鲍叔向齐桓公极力推荐管仲，终于使管仲当上了齐国的宰相。司马迁说：“管仲既用，任政于齐。齐桓公以霸，九合诸侯，一匡天下，管仲之谋也。”可见管仲担任齐相后所起的重要作用。当管仲后来回忆起自小与鲍叔交往的经历时，曾充满激情的说：

吾始困时，尝与鲍叔贾，分财利多自与，鲍叔不以我为贪，知我贫也。吾尝为鲍叔谋事而更穷困，鲍叔不以我为愚，知时有利不利也。吾尝三仕三见逐于君，鲍叔不以我为不肖，知我不遭时也。吾尝三战三走，鲍叔不以我为无耻，知我不羞小节而耻功名不显于天下也。生我者父母，知我者鲍子也。

管鲍之情，已成为中国历史上的千古绝唱。在管仲心中，鲍叔是他一生至为难得的知己。从鲍叔身上，我们不难看到一位伟岸君子闪光的品质与人格。他不仅理解管仲各种行为的客观原因，并且处处为他着想，宁可损己以益友。他之所以施益于管仲，乃在于希望充分发挥管仲的才干，为齐国的富强服务。事实上，管仲成功之后所回报的，也不仅是鲍叔、齐桓公，而正是整个齐国。他推行的“仓廩足而知礼节，衣食足而知荣辱”的主张，为齐国带来了“通货积财，富国强兵”的巨大收益，也使齐桓公成为举世瞩目的一代霸主。因此，君子当义与利交错之时，若能高瞻远瞩，义字当头，损上益下，损己益人，必将为己为人甚至为国家社会带来更有意义的好



处。

《周易》的《益》卦，即针对“获益”、“施益”问题揭明其义，主于“减损于上，增益于下”之旨。北宋程颐曾用“累土筑墙”作比喻：犹如损取墙上多余的土石，增益墙下单薄的基础，则墙基坚实而墙体安固（略本《周易程氏学》）。范仲淹也曾说：“损上则益下，益下则固其本。”（《范文正公集·易义》）两人之说，把一损一益而互得其利的辩证转化关系展示得颇为明确。显然，《益》卦的卦辞盛称“益下”之时“利有攸往，利涉大川”，正是表明“损上益下”之道美善可行。

就《益》卦六爻的大义分析，下卦三爻侧重“受益”，上卦三爻侧重“自损”。其中初九阳刚处卑位而获益，利在“大有作为”，遂致“元吉，无咎”；六二柔中得正被赐“十朋之龟”，当长守中正美德，以“永贞”为吉；六三不当位而受益至甚，须不辞辛劳，努力施用于“救凶平险”之事则“无咎”——这三爻以居下获益，均当有所作为，不可安逸无事。至于六四柔正而居上卦之始，利于依附尊者行“益下”之道；九五刚中而居尊位，能够真诚施惠“天下”遂获“元吉”——这两爻体现损己益人的意旨，并表明凡施益于人者，终也将也获人之益。唯有上九爻极处高位而不肯自损，反有损人利己、求益无厌的居心，故被攻击而致“凶”。

若将《周易》的《损》、《益》两卦相比较，还可以看出，两者的立意是完全相通互补的：损下足以益上，上者受益又当施惠，于下；损下足以益下；下者受惠亦，可以转益于上。可见，“损”、“益”的转化之理，一方面流露了《周易》作者对现实社会中上层与下层之间作用与反作用的认识，显示了古代政治行为中的一种极其微妙的“操作艺术。”另一方面，在广义的象征哲理中，则着重揭示《周易》作者所理解的事物发展过程中时常体现的利弊、祸福的交互变化规律。

传说孔子读《周易》至《损》、《益》两卦时，禁不住喟然长叹，发出“自损者益，自益者缺”的感慨（《说苑·敬慎篇》），甚至还抒发了——一通颇为深刻的论述：“《益》、《损》者，其王者之事与！或欲以利

之，适足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门户，不可不察也。”（《淮南子·人间训》）圣人的慨叹与抒论，为我们留下了许多值得思考的空间。

诚然，世间万物之繁富、利害、损益之间的更转变化，是极为奇妙的。而人心趋利避害，自古而然。战国时期的思想家韩非，曾就人心因所利而忘其所恶作了一番生动的比拟：“鱣似蛇，蚕似蠋；人见蛇则惊骇，见蠋则毛起。然而妇人拾蚕，渔人持鱣，利之所在，则忘其所恶，皆为贲诸。”（《韩非子·内储说上》）这是生活中最为常见的现象，韩非由此总结出一个规律：凡利之所在，连令人嫌恶之物也将显得十分美好。广而推之，从人类生活的历史长河看，古今中外颇有利欲熏心者在，有利令智昏者在，有舍义取利者在，《益》卦上九求益无厌而遭击致凶的喻象，正属于此类人物的生动写照。

其实，《益》卦对我们的教育作用是多方面的。从卦义中，我们至少还可以感受到两点十分可取的启示：

一是，《益》卦的《大象传》云“见善则迁，有过则改”。所谓改过迁善，无论是“改”还是“迁”，皆是自我受益之道——对任何一种层次的人来说，都不可能时时刻刻不犯错误，发现了过失马上改正，自然是甚有益处；对我们平日相处的任何人来说，他总有一些值得我们认可或欣赏的优点，看到了别人的美善行为马上效法汲取，岂不是获益匪浅吗？

二是，《益》卦的《彖传》云：“损上益下，民说无疆；自上下下，其道大光。”这是从更高的角度、更高的标准对居于尊贵位置的当权者提出最根本的要求——要把施益的眼光投向地位卑微的广大民众。中国几千年的历史证明，一个朝代的统治者只要能有“损上益下”、“自上下下”的思想，便能为百姓造福，使百姓欣悦，让国家繁荣富强，从而获得百姓的拥护和爱戴。反之，如果一个统治者不肯损己益下，不体察下情，毫无奉献精神，只希望天下人为他一人服务以满足他永无休止的欲望，那么，这必将是统治者的不幸，民众的不幸，国家的不幸。

由此可见,《益》卦的宗旨与损益、义利之道有着息息相关的直接联系,其小处涉及一人身心之光明纯正与否,其大处则关乎国家民众前景之兴旺昌盛与否。《益》卦的义理旨趣又何其恢弘广阔!

当然,这里我们所探讨的侧重点是,把“义”与“利”这两种概念、两种行为状态怎样作出无愧于心、无可非议的正确把握。在今天的现实生活中,我们会时常发现自己处在各种各样的矛盾中,尤其是一旦面临得失利弊关头,往往会产生惶惶然不知所措之感。当此之时,如何端正思维,稳定心绪,站在纯正高尚的境界、处理好“益”与“损”的关系,明确利与害的交转变化的规律,似乎是至为关键的。孔子曰:“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》),这无疑可作为人们严于义利之辨的重要准绳。

#### 四 谦谦君子的风范

中国古代有一句人所熟知的成语:“满招损,谦受益。”此语出自古代著名的经典《尚书·大禹谟》,历来被人们奉为十分重要的至理名言。

十九世纪德国大文豪歌德说过:“妄自尊大和妄自菲薄都是严重的错误。”(《歌德的格言和随想录》)这句话说得颇为辩证,与孔子所论“过犹不及”的思想如出一辙——“妄自尊大”便是骄傲,是一种“过”;“妄自菲薄”则是自卑,是一种“不及”,两者皆非正确的为人处世之道。

所谓谦虚,实属人类立身的一项高尚准则,与君子的敦和诚敬之旨至相合拍。从某种意义言之,它往往指一个有成就有作为的人,不因自己的成功而妄自尊大、盛气凛人,而是保持平和敦厚的作风,把成功当作起点而继续努力进取;也不因他人的显赫业绩而削弱自己的信念,而是不断寻找并弥补自己的不足以进一步奋发向上。它与懦弱无为、妄自菲薄的“自卑”概念是格格不入的。

《周易》六十四卦中有一卦《谦》卦,其大义便是主于赞扬“谦

虚”美德。这一卦的卦象是坤上艮下，坤为地、艮为山，犹如高山低藏于地下——人们乍一看这种卦象，或许会大惑不解地提出一系列疑问：高山怎么能藏伏在地下呢？自然界中如何能找出此类现象？这不是荒诞不稽的卦象吗？然而，稍明《易》理的读者则一定知晓，《周易》的卦象往往未必皆拟取实有的现象，有时通过完全虚构的形象来揭示事物的某方面深刻道理。《谦》卦正是典型的一例，它的卦象属于纯粹的虚拟之状，其卦的意义即通过这一拟象得到生动的反映：大山居然自抑己高而低低地伏藏在地的下面，正如一个人的谦逊状态，同时又比喻其人外虽谦逊而内实高大。此卦的卦辞说：“谦，亨，君子有终。”指明了谦虚之道可以导致亨通，且只有君子能够推行谦虚美德并将其德保持至终。

更加引人注目的是，《谦》卦的《彖传》指出：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”这是广泛引举天道、地道、鬼神、人道为例，说明宇宙间的事理无不抑盈扬谦，进一步申明谦道美善可行。中国西周时代的一位伟人周公姬旦，是历史上千秋传诵的珍惜贤才、关心民生的著名政治家，他毕生谦虚谨慎、兢兢业业，成为历代许多有识之士为之倾倒并时时效法追慕的典型。周公的感人之处还在于他以自己的切身行为教导儿子伯禽立身处世要奉行谦谨之道，当伯禽代父受封为鲁公，即将赴鲁国就任之时，他对伯禽谆谆告诫说：“我文王之子，武王之弟，成王之叔父，我于天下亦不贱矣。然我一沐三捉发，一饭三吐哺，起以待士，犹恐失天下之贤人。子之鲁，慎勿以国骄人。”（司马迁《史记》）这种不骄于位、礼贤下士的谦谨风范，正是古今中外许多成功的政治家所必备的素质之一。据传，周公还曾经直接用《谦》卦的思想教育伯禽说：“《易》有一道，大足以守天下，中足以守其国家，小足以守其身：谦之谓也。”（《韩诗外传》引）可见，周公对《谦》卦的宗旨是何等的重视！

我们读到《谦》卦六爻的爻辞的时候，又可以从不同的角度感受到其中所揭示的行谦必益的道理：初六处下“谦谦”，无往不吉；

六二谦德广闻，中正获吉；九三勤劳谦虚，“有终”致吉；六四发挥其谦，无所不利；六五居尊行谦，亦“无不利”；上六谦极有闻，利于“行师”。细心的读者可能会发现，《周易》六十四卦的每卦六爻，往往是吉、凶、利、悔、咎之爻交错互杂，几乎没有一卦六爻皆为吉爻或利爻，但纵观《谦》卦六爻，每爻之辞非吉即利，这在六十四卦中是绝无仅有的。其理何在？原来，《周易》的作者对“谦”之道情有独钟，故于此卦六爻皆以吉利之辞系之。元初人胡一桂曰：“《谦》一卦六爻，下三爻皆吉而无凶，上三爻皆利而无害。《易》中吉利，罕有若是纯全者，谦之效故如此也。”（《周易本义附录纂疏》）记得先师六庵教授书斋中曾悬挂一幅旧联云：“谦卦六爻皆吉，恕字终身可行。”短短的十四言，以工整典雅之对仗，展示了中国传统道德——谦虚、忠恕之崇高内涵。

相传春秋时期的鲁哀公十一年（公元前 484 年），齐国大军攻打鲁国，鲁军败绩，鲁国的一位将领孟之侧（字之反）全力殿后，浴血奋战，抵挡敌方追杀，掩护自己的军队撤退。当鲁军安全撤回城门之际，孟之侧挥鞭重重敲了一下坐骑，跃马赶上他的战友们，说道：“非敢后也，马不进也。”意思是，并非我自告奋勇胆敢独力在后面掩护撤退，而是我的马跑得不快（事见《论语·雍也》及《左传》）。既立大功，却不自矜，反而托言其马“不进”，足见这位孟氏的谦虚美德，与那些“贪天之功以为己力”者适成鲜明的对照。因此，孟之侧的形象，使他在人们的心目中显得更加高大，同时也使他成了历史上许多人称道的“谦谦君子”的美好象征。

世人崇尚谦虚，并不意味着世界上不存在骄逆现象。事实上，“谦”与“骄”是相对立而并存的两种反差极大的人品。欲使“天下归谦”，必当平“骄”去“逆”。倘若对骄逆者也一味用谦姑息，则人类社会的正常“心理秩序”便难以平衡。《谦》卦六五、上六两爻有“利用侵伐”、“利用行师”之象，正是揭明居上者在广泛施谦于下的同时，又当讨伐制服骄逆者。马振彪先生曾指出：“君子以德服人，然有时亦不得不用兵”，“周公东征，四国是皇”；“其用行师，志虽未

得，所以济谦德而妙其用，平天下之不平者一归于平，故五、上两爻言征伐也。”（《周易学说》）可见，《周易》作者在强调“谦”的思想之际，未曾忘记排除“骄逆”的一面——这又是本卦辩证观念的体现。

恐怕有的读者会提出这样的问题：谦虚与自信自强、自我价值的肯定有否矛盾？孔子不是说过“当仁不让于师”吗？一个学生以这样的态度面对老师，能够算得上谦虚吗？答案应当是肯定的。《谦》卦的《大象传》云：“地中有山，谦，君子以裒多益寡，称物平施。”所谓“裒多益寡”，即是引取多余而补充不足；“称物平施”，即是权衡众物而公平施予。在人与人的关系中，也必须保持这种恰到好处的好处平衡，实事求是地体现自己的真正价值和能力，这才是“谦虚”之道，这才是君子的“裒多益寡，称物平施”。以此处所举师生之例言之，韩愈的《师说》便分析得非常精到：“生乎吾前，其闻道也固先乎吾，吾从而师之；生乎吾后，其闻道也亦先乎吾，吾从而师之。吾师道也，夫焉知其年之先后于吾乎？是故无贵无贱，无长无少，道之所存，师之所存也。”又曰：“是故弟子不必不如师，师不必贤于弟子。闻道有先后，术业有专攻，如是而已。”（《韩昌黎集》）显然，谦虚的内在涵意是颇为丰富的，绝不可仅仅将之理解为简单的外在的谦恭或退让。今天我们还常常说这样一句话：“过分谦虚就等于骄傲。”那么，当仁不让、实事求是的精神就不但不是骄傲，而且更是真正的谦虚内含的一方面重要组成部分。当然，在“不让”与“求是”的同时，在和不同层次、不同关系的人交往沟通之际，如何保持谦谨敦和的美好素质，让人们感情交流的世界显得更加温馨融洽，则又是谦逊之道所不可或缺的美德。

在今天，世界上的人们不断趋向于全面进取的社会生活中，在新的“物竞天择，适者生存”的激烈竞争的社会环境中，为了让高效率、快节奏的人生多一些纯美和体贴，我们似乎仍有必要呼唤着弘扬中国古代君子的谦谦风范。

## 五 物态的反常和变异

我们生活在这个世界上，总是希望周围的一切事物均符合规律，以正常的状态健康地发展着。夏花秋月、春雨冬雪，高山上有活泼的走兽，天空中有可爱的飞禽，水里有自由自在地生长的鱼虾。至于人类社会的状态，我们则梦寐以求地向往着古代圣人描述的那样：

大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡、孤独、废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。（《礼记·礼运》）

这就是人类所期盼的正常物态或理想秩序。无论是自然界还是人类社会，在人们的心目中无疑都存在着某种对事物正常与反常，正态与变态的品评“标准”。

那么，这种正常、反常，或正态、变态的“标准”，又往哪里寻觅呢？从最本质的角度观之，便是考虑事物的“阴”、“阳”比例是否平衡。尤其是当阳刚之道过分超越阴柔之道的时候，对于事物常态的破坏将是十分巨大的——人们身体的突发性暴病，人类社会时常发生的各种恶性战争，乃至地球出现的旱涝灾害、地震、火山爆发等等，无疑皆是这种“阴阳失衡”造成的。

《周易》的《大过》卦，所揭示的就是阳刚过分超越阴柔的非正常情状。我们从卦形中四阳居内，二阴处于两端的状态，也可以看出这种喻象的颇为深刻的暗示。

因此，自然界及人类社会中，事物的发展变化有时往往会导致

阳刚过甚、阴柔极弱，或主体因素过甚、附属因素极弱等情形——于是“生态”不断失调，物象日益反常。这就是《大过》卦所揭示的“大为过甚”的情状。

正如前文所述，从卦形的组成看，此卦的两阴爻处于头尾过弱，而四阳爻却居于中部过甚，所以卦名被称为“大过”。再从上下卦的结构来看，上卦兑为泽，下卦巽为木，大泽淹没了树木，显然也是“大为过甚”的象征。卦辞先拟取“栋梁”曲折下挠作譬喻，表明“阳刚”者“大过”而“阴柔”者不胜其势的景况；然后又指出此时亟待“大过人”之举奋力拯治，则可以调济阴阳，走向“亨通”。王弼认为，面临“大过”的状态，“是君子有为之时也”（《周易注》）。程颐也指出：“如立非常之大事，兴百世之大功，成绝俗之大德，皆‘大过’之事也。”（《周易程氏传》）

卦中六爻，分别说明善处“大过”的道理，其义主于：上下两阴须取刚济柔，中间四阳须取柔济刚；如此互济，才能救“大过”之弊，成调和之功。但诸爻处位各异，遂致吉凶有别：初六、九二相比，善于互调刚柔，故初爻“无咎”，二爻“无不利”；九五、上六也相比，但阴阳悬殊太甚，虽竭力调济，终难圆满成功，故五爻“无咎无誉”，上爻“凶，无咎”；唯九三、九四两阳爻最远两阴爻，必当自损阳刚、静居顺调，而第三爻违逆此道致“凶”，第四爻遵循此道获“吉”。

可见，拯治“大过”的过程，充满着复杂的矛盾变化因素，其根本原则在于务必坚持“刚柔相济”，力求平衡。显然，拯治过程中，“大过人”的举动又是至为重要的。卦中所取“枯杨”生芽开花，“老夫”、“老妇”得配“女妻”、“士夫”等象，即含“非同寻常”之义。最使后人警醒的，则莫过于上六“灭顶”所寓含的“杀身成仁”以救“大过”之旨。《大象传》称“独立不惧”，《论语·季氏》曰“危而不持，颠而不扶，将焉用彼相矣”，似乎也足以借来启示我们对拯治“大过”情状的必要性的理解。

在这里，我们必须认真强调一点，处“大过”之世所应采取的“大过人”之举，有时往往体现为以“非常”之行为处“非常”之事变。



对有志之士来说,当需要献出自己的生命时候,便是上六爻辞所赞美的“杀身成仁”的壮举。当此之时,无疑是检验“君子气节”的重大关头。记得南宋时期的民族英雄文天祥写过一首《过零丁洋》的诗:

辛苦遭逢起一经,干戈寥落四周星。  
山河破碎风飘絮,身世浮沉雨打萍。  
惶恐滩头说惶恐,零丁洋里叹零丁。  
人生自古谁无死,留取丹心照汗青!

这首诗是作者被元军俘虏后,随船押解经过零丁洋(今广东新会县一带南海中)时写的。当时投降元军的汉奸张弘范一再逼迫作者写信招降在海上抵抗元军的南宋将领张世杰,作者就拿出这首诗作了坚决的回击。诗中最后两句义正辞严地表白了视死如归的英雄气概,成为后人千秋传诵的名言。文天祥最终以不屈不挠的精神,英勇就义殉国。他的“杀身成仁”的英雄行为,在当时国破家亡的“非常”之际,显然是唯一的选择,他的“大过人”的精神,也便成为世人处于特殊的“大过”之世道的最高典范。

当然,我们举文天祥事迹为例,只是为了说明在历史上国家局势处在极端“大过”之时的英雄行为,这仅仅是《大过》卦义理的一方面体现,实非尽赅的《大过》的所有哲理蕴蓄。

也许,我们对《大过》卦的象征内涵还没有全部参透。今天我们生活的环境,我们地球上的许多区域,自然生态严重失调的种种现象,不是十分类似于“大过”情状吗?甚至有不少日益加剧的威胁着人类生态环境的现象,较之“大过”,是否有过之而无不及呢?当代庞大的工业源源不断地排出浓烟、废气、污水,在一天天侵袭人类生活的领域,同我们争夺着有限的生存地盘。地下水源被无休止地汲取、地层石油被日复一日地抽出。我们几曾想到,对地球索取过度,人类的明天将要付出怎样惨痛的代价呢?人类为了让

土地永葆肥沃，不顾一切地对她全面灌输人为的“营养”。于是，我们久违了蛙群欢乐的合唱，罕见到泥鳅活泼蹦跳的身姿。许多与我们长期共处的生命在悄悄地萎缩。据说，连南极洲的企鹅体内，居然也发现了“六六六粉”的存在。地球上似乎已经容不下一块真正的净土了。

《周易》的变化哲学是一种象征，而人类面临的却是严峻的现实。对照《大过》卦喻示的象征义理，我们是否意识到，人类的环境污染、地球的生态失调等一系列问题，亟待我们全力奋起以拯治“大过”呢？

## 六 走向通泰的美盛前景

古往今来的人们，无论社会层次高低，无论是东方人还是西方人，都抱有一种共同的良好愿望：期盼这个世界永久保持通泰、平和、繁荣的景象。站在宏观的角度看世界，我们或许会萌生出试图探索某种哲理规律的念头，想弄清楚大自然万物要如何才能走向亨通？人类社会要怎样创造安泰环境？

《周易》的哲学告诉我们：上下交通、阴阳应合，是导致事物“通泰”的关键——这就是《周易》六十四卦中《泰》卦所蕴藏的颇为深刻的思想内涵。

那么，何谓《泰》卦之“泰”？“泰”之为义又具备哪些内容？就文字训诂的角度分析，泰即是“通”之义。故《序卦传》说：“泰者，通也。”王弼《周易注》曰：“泰者，物大通之时也。”东汉时期班固所撰《汉书·刘向传》曾指出：“君子道长，小人道消。小人道消，则政日治，故为泰。泰者，通而治也。”这是把“泰”与政治上的通畅结合起来训释。事实上，泰的寓意至为广泛，从大自然一年四季的运行规律来看，每年春天一到，阴阳之气交谐和畅，草木萌生复苏，万物欣欣向荣，日益亨顺通达，这便是大自然运行的通泰情状。中国古人把农历正月阳和亨通之景称为“三阳开泰”，其典即出于此。若像上

举《汉书》那样，将泰之义引用于国家政治上，则体现为政局清明，社会祥和，人民生活臻臻日上、美好安宁，即古人常常赞美的“政通人和，国泰民安”的天下大治的盛况。因此，明代张居正《辛未会试程策》之一认为：“夫泰之时，和气洽而理道昌。一有壅阏，不足为泰。”其说正是以政通而“理昌”之旨表明“泰”作为施政标准的义蕴所在。

其实，欲真正明白《泰》卦的象征主体，还得从本卦上下卦的喻象入手。

我们初看《泰》卦的卦象，可能会大惑不解：此卦的下卦乾为天，上卦坤为地，天在下面而地居上，天地的位置怎么颠倒了？这样岂能有“泰”呢？殊不知恰恰如此，才足以说明本卦所强调的“交”而后能“泰”的义理。在《周易》的作者看来，阳气是腾上居尊的象征，阴气是凝下处卑的象征，一旦上乾的三阳之气下降而与下坤的阴气沟通，下坤的三阴之气上升而与上乾的阳气融合，则阴阳相交相应，事物的发展因之而畅通无碍、蓬勃昌盛。

如果前面对《泰》卦上下卦象的分析尚使人有过于理论化、抽象化之嫌，不易于直接理解的话，我们还可以联系现实再作一些更具体的阐述。譬如前人曾把《泰》卦中的上卦乾比作国家或地方的上层执政领导，把下卦坤比作社会最底层的广大平民百姓，当上层领导能够深入民间，体察百姓疾苦，多做有益于百姓的好事，而民间的各种情实也可以及时有效地上达于领导阶层，在上者用心于下，在下者拥戴其上，上下沟通交和，必能共同创造出一个美好安泰的社会。若反其道而行之，执政者高高在上，作威作福，欺凌百姓，而民间疾苦无法上达，正当权益得不到执政者的保护，甚至有冤无处伸，官衙的大门永远向百姓关闭着，上下之间永远隔着一道不可逾越的鸿沟，这是一种世人所深恶痛绝的、闭塞无道的社会状况，与繁荣昌盛的“通泰”景象又何止相去十万八千里呢？如此一比喻，则《泰》的上下卦象之旨无疑便显而易见了。

有人还把《泰》卦的卦象所含的哲理与当代企事业的管理思想

结合起来理解。其旨在于：一个公司或一个部门的首脑，其职位虽高，但他必须认真关心体贴下属，与之感情交融，充分调动、发挥基层职工的积极性和创造力，唯其如此才能使事业发达亨通——这不正展示着“阴阳交泰”之理吗？

当然，《泰》卦的卦象中起决定作用的是“乾”之三个阳爻能够“主动”居下，犹如“领导班子”能够“主动”深入基层，这是开创“通泰”景象的最根本前提。我们在前文举到的中国传统的吉祥语“三阳开泰”，若将之置于政治或人事的角度理解，无疑也寓含着这一旨趣。因此，《泰》卦的《彖传》在明确揭示了上下阴阳相交的深刻意义之后，概括性地高度赞颂了事物“交泰”的美好情状：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”

当世界通泰之时，万物和融，社会安定，刚正“君子”之道盛长，柔邪“小人”之道消亡。所以《泰》卦的卦辞称“小往大来，吉，亨。”（小谓“小人”，往犹言“消亡”；大谓“君子”，来犹言“盛长”。）而在六爻之中，也纷纷体现着上下相互“交通”的意义：初九与六四交应，为通泰之始；九二与六五交应，为通泰之盛；九三与上六交应，为通泰之终。很明显，此卦六爻相应的状态，正是事物相交而致泰的象征。这里最值得人们深思的，是九三和上六两爻在交应中所体现的“泰极否来”的哲理——九三以阳爻处下卦终位，是转化的苗头，以“无平不陂，无往不复”示警；上六以阴爻居上卦末位，是转化的终级，以“城复于隍”见义。这两爻的内在旨趣，并非仅仅表明事物处泰既久必将导致否闭的哲理，更在于告诫人们当安泰之时，应注意防备可能出现的否闭状况，不能因泰致骄而忘乎所以。

中国古代哲人十分敏锐地观察到，事物的发展往往朝着对立方向转化的现象。《诗经·小雅·十月之交》说道：“高岸为谷，深谷为陵”，意思是表明高山可以化为深谷，深谷又可以变为高山，亦即“沧海桑田”之谓，与上引《泰》卦九三、上六两爻的爻辞“无平不陂，无往不复”、“城复于隍”诸语的旨趣颇可相通，故可以借来印证这两爻所寓涵的鉴诫意义。在我们的人生旅途中，当我们置身顺

遂如意的安泰景况，事业通达而生活优裕，我们是否能够保持清醒的头脑，汲取《周易》哲学的养分以“处泰虑否”呢？

通过对《泰》卦哲学内涵的理解，我们必须明白的一个道理是：走向通泰之途的关键，有待于上下阴阳之间的沟通应和；保持通泰境界的要领，则在于因泰而知否。

## 七 古老的治家之道

“家”之为字，恐怕是所有中国古代诞生最早的汉字之一。从目前可以看到的古代文字资料中，我们发现，无论是殷商甲骨文，商周时期的金文、陶文，还是战国的玺印文字，都少不了这个“家”字。东汉许慎著《说文解字》，也收入“家”字，释为“居也”。足见在中国古代社会，家庭的产生是十分早期的。

我们甚至可以说，家庭组合，大概从人类告别野蛮时代而跨入文明进程的远古岁月开始就已经出现了。伴随着家庭的出现，与之相适应的治家理论也逐渐萌生、发展，并最终形成具有浓厚的民族文化特色的种种学说。

古代中国人十分重视家庭的治理，历史上流行着不少有关“家诫”、“家训”、“治家格言”之类的著作，成为古人争相传阅、引为借鉴的作品。举北齐颜之推所撰《颜氏家训》一书为例，书中就罗列了《教子》、《兄弟》、《风操》、《勉学》、《文章》等二十篇内容，集中阐发治家之道。袁衷等所记《庭帙杂录》称曰：“六朝颜之推家法最正，相传最远。”王钺《读书丛残》亦曰：“北齐黄门颜之推《家训》二十篇，篇篇药石，言言龟鉴，凡为人子弟者，可家置一册，奉为明训。”试检书中内容，其精粹之处，甚至对当代社会家庭的改善与稳定也颇有参考价值。

我们倘若把历史的印记从《颜氏家训》的时代再往前推约一千五百年，则将会惊奇地发现，一部最古老的哲学著作《周易》中，有

一卦《家人》卦，正是集中阐发远古的“治家”之道，完全可以称之为中国古代第一篇“家训”。卦辞以“利女贞”（利于女子守正）设喻，指明家庭的整体建构以女子为主要因素，故认为女子奉行正道，必为家庭的顺畅发展打下扎实的根基。这一点，显然是《周易》作者所抓住的家庭问题的首要矛盾，因此作为全卦象征旨趣的第一前提而写入卦辞。

然而，一个家庭是由男和女共同构成的，岂能只言“女”而不及“男”呢？于是卦中六爻便从不同的角度分别展示男女上下如何“正家”的意义。其中四阳爻喻男子之道——初九以阳刚居下，于立家之始便防止邪恶，遂能保家而消“悔”；九三阳爻而极居下卦之颠，治家过刚，致使家人哀怨，但不失正道而终获吉祥；九五阳刚得正，居上不偏，以美德感格众人而保有其家，无忧有吉；上九刚健至盛，高处卦终，以诚信威严治家，亦获吉祥。其余二阴爻喻女子之道——六二处下守中，专主“中馈”，不求有成，唯以持“正”而获吉；六四居得柔正之位，上承下应阳刚，勉力增富其家，终获“大吉”。显而易见，六爻中所喻家庭男女的地位存在着明显的不平等状态，男子之“正”在于以刚正气质把握全家的“主舵”，女子之“正”则必须绝对“柔顺”、无所专遂：“妇德”缘此能立，“家道”于是不失，而卦辞“利女贞”之旨也昭然若揭。那么，真正的治家主权自然非“男”莫属了，上九“威如”之喻便成为“男权”的绝好象征。

阴阳、刚柔、尊卑，固然是人类发展过程中产生的气质、生理诸方面的客观现象，自有一定的规律；但由此引发出极端的以男性制约女性为特色的传统家庭礼教，根深蒂固地影响了中国数千年古代社会，《家人》卦所反映的某些思想正是如此，这是今天应当客观认真地辨析与批判的。不过，事物又是如此的辩证，我们在批判以“男尊女卑”为特色的传统家庭观念的同时，还必须看到，我国古代家庭伦理美德这一主要方面。东方女性之美，父慈子孝之道，宽严兼济的治家之方，长幼尊卑有礼有节的家教，耕读传家、勤劳俭朴的家风等等，均值得我们有机地传承并努力发扬光大。

若深究《周易》的《家人》卦的全部义蕴，我们还可以发现那些超乎“家庭”之外的宏大宗旨。此卦的《彖传》指出：“家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正；正家而天下定矣。”《大象传》也说：“风自火出，家人；君子以言有物而行有恒。”前者言及治家与“天下定”的关系，后者强调家庭之事牵涉社会风化问题，故“君子”居家应当不忘修言行、美风化，以恒久之道改善自我，影响社会。古人重视“风化”，事实上正是强调凡事先从家庭做起，先从处于尊位者做起，先从每个个体自身做起。《颜氏家训·治家第五》尝云：“夫风化者，自上而行于下者也。是以父不慈则子不孝，兄不友则弟不恭，夫不义则妇不顺也。”南宋俞琰《周易集说》也说：“君子知风之自，于是齐家以修身为本，而修身以言行为先。”由此，我们看到贯穿在“身”、“家”、“天下”之间的一条具有浓厚政治色彩的线索。从这一角度分析，《家人》卦的大旨又与《礼记·大学》宣扬“修身，齐家，治国，平天下”的政治思想密合无间。

今天的社会，虽然去古已远，人们的生活条件、社会环境、思想意识也与往古时代迥然不同。但是，家庭的组构、伦理关系、家庭与社会的沟联，则仍无法脱出古代社会一脉承袭下来的本质状况。因此，尽管身居空调，出门小车，电话电脑，高楼大厦，但我们每人总还得有一个家，还得为人子、为人父、为人夫、为人妇，还得生活在朋友师长、尊卑上下的伦理氛围中，传统的家庭道德、伦理思想不但不会过时，而且仍然会给我们带来不可缺少的指导意义。尤其是在今天疏远古训的时代，人们往往迷醉于金钱和物欲，淡薄了伦理，忘却了传统，因而更需要回思往昔，从往古圣贤那里汲取一些中华民族本有的优秀思想。

古代的家庭模式已经远离我们而去。面对新时代、新世纪，我们将怎样建立起人类明天的家庭学说呢？从《家人》卦的象征哲理中，我们能否寻觅出几许可资参照的有价值因素呢？

## 八 没有句号的人生进取

众所周知，宇宙间一切事物的发展，都是无穷无尽的。

古希腊哲学家赫拉克利特(公元前 530—前 470 左右)认为：一切都在变动中，像流水一样，前水已不是后水，没有人能在同一河流里插足两次(《论自然》)。

以此对照人生的进取，我们也会时时感受到，无论何人，对任何一项事业的追求，均是没有止境的。换言之，即使我们取得一时的成功，但在茫茫无边的事业长河中，却无法找到“成功”的终点。举一些浅显的例子，如每届奥林匹克运动会赛场上，凡夺得金牌者，可谓盛极一时，无疑堪称人生辉煌成功之极至，但在下一回的赛事中，其人能否继续保住金牌得主的应有水准？这是世界上任何一位哪怕是最佳运动员都无法作出明确承诺的。又如一个人在学业、商业、企业或仕途等方面的进取，也均一样，决不可能有绝对成功之时。古人常有“皓首穷经”之说，今天所谓“活到老，学到老”，与此理允无二致。我们常听到一些潜心治学的人深有感触地说：“书山有路勤为径，学海无涯苦作舟”，讲的也是这个道理。

然而，恰恰是“无涯”之路，“未成功”的思想，在推动着有志进取的人们深明事物的变化之理，而不断地从“零”开始，迈开永不停止的脚步。中国古代兵法有“置之死地而后生”之论，我认为，其间的哲理是很深厚的——所谓“死地”的象征，于思想内涵上即是先设定自己的失败、死亡、未成功或一切刚起始于零，当此之时，人的心态将处于绝无任何负担、任何包袱的境界，其内在潜力和能量将被充分调动、挖掘出来，于是，进取的力度、奋斗的气势必将十倍百倍地激增，“成功”也将在这种情态下被奇迹般地创造出来了。倘能永葆这种“死地”、“失败”、“未成功”、“零”的心态，则人生一个又一个的“成功”势必不可阻挡地接踵而至。

《周易》六十四卦，以《未济》卦为终，似乎正蕴含着对“《易》者，



变也”这一义理的归结，启示着人们以“未成功”为起点而努力追求新的成功之路。

从卦名看，《未济》是借“未能济渡”喻“事未成”。就卦形析之，其卦坎下离上(䷿)，上卦离(☲)为火，下卦坎(☵)为水，火在水上燃烧，势难煮成食物，俨然是“事未成”的象征。而全卦大旨乃在于说明：当“事未成”之时，正是激发“君子”振奋精神的开始，此时若能审慎进取，奋发努力，促使其成，则“未济”中必有“可济”之理。

试观卦辞，谓“未济，亨；小狐汔济，濡其尾，无攸利”。其大意思是：《未济》卦象征事未成，(勉力促成)可获亨通；若像小狐济河接近成功，被水沾湿尾巴，则无所利。很明显，卦辞开句便是“亨”字，表明其时虽为“未济”，而勉力求济将能拓展“亨通”前景。不过，卦辞在指出这一前景的同时仍不忘事物发展的另一面，又以“小狐”渡河将竟却“濡尾”、徒劳无益为喻，诫人此时若不慎始慎终必难成济。

卦中六爻之义，分别指出当“未济”之时而求济的不同情状及其努力的基本趋向——下卦三爻处于不利境地，尚未能济，爻义主于诫其“慎”；上卦三爻形势渐佳，已向“既济”转化，爻义主于勉其“行”。《周易折中》引邱富国之说，对此作了精要分析：“内三爻坎险也，初言‘濡尾’之吝，二言‘曳轮’之贞，三有‘贞凶，位不当’之戒，皆未济之事也。外三爻离明也，四言‘伐鬼方，有赏’，五言‘君子之光，有孚’，上言‘饮酒，无咎’，则未济为既济矣。”

可见，六爻的发展过程，已经明显披露出事物从“未济”通向“既济”的一条可行之路。而诸爻的寓意，又以上六最为深长。就爻位言，上六之时虽已转为“既济”，但若因此而纵逸无度，荒废其事，必有重返“未济”之危，故爻辞既言“无咎”，又发“失是”之戒，意在揭明：事物的成败，是随时均可能转化的。《老子》曰：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，孰知其极？”(五十八章)《序卦传》以为六十四卦终于《未济》，是表明“物不可穷”，即事物的对立、变化无时休止。那么，此卦的本旨，显然是以设诫为最后归宿。

总之,《未济》卦的象征意义,广泛展示了事物的“完美”或“成功”只是相对的,“缺陷”或“未成”却是时时伴随着前者而存在。清人龚自珍《己亥杂诗》之一说道:“《未济》终焉心缥缈,百事翻从阙陷好。吟到夕阳山外山,古今谁免余情绕?”诗中流露出浓厚的失意烦恼情绪,对人生百事缺陷多于完美,遗憾多于如意,充满了深沉的无可奈何的哀叹;但全诗的内涵韵调所展示的如何化“阙陷”为完美,变“夕阳”成“朝日”的思想实质,则隐隐体现了人生应当从“未济”中求得“可济”的哲理。

在今天的生活中,无数的人都在走着进取的路。读毕《未济》卦,人们或许会产生一种鲜明的认识——不论事业的追求达到何种境界,我们脚下的路大概都不应该划上句号吧?

## 九 君子制裁小人

一阴一阳之气,充斥于大自然与人类社会。

有时,阴阳力量之间处于极度对立,必然导致两者无法缓解的殊死“斗争”。于是出现不可避免的“制裁”与“反制裁”的非常景况。在这种特定情况下,阴阳概念也体现出特有的涵意:阳刚之气便为正道、君子的象征,阴柔之气则为邪道、小人的象征。

人类自古以来就制定了许多典章礼法,往往含有较大幅度的扶正压邪、扶阳抑阴、扶君子抑小人的重要作用。今天,我们仍要颁布名目繁多的法律,建立层层相关、疏而不漏的法院、检察、公安、司法制度,其用意亦不外乎此——展示着阴与阳、正与邪、君子与小人之间的难以回避的矛盾与斗争。

《红楼梦》第八十二回叙述了出自林黛玉之口的一句话:“但凡家庭之事,不是东风压了西风,就是西风压了东风。”东风者,阳也;西风者,阴也。这虽是一位普通女子说出的家常谚语,却包含了事物对立面的矛盾斗争无时或息、难以调和的哲理。

《周易》中的《夬》卦,卦名“夬”字训“决”,立义于“果断”、“果

决”、“决除”，正是从阴阳矛盾激化的角度，强调阳刚必须以“决断”性的气魄制裁阴柔，换言之，即“君子”应当清除“小人”，“正气”应当压倒“邪气”。

大自然与人类社会的发展，社会的组合，以及人与人的关系，往往是不平衡的，由此便产生了矛盾、对立和斗争。古已有之的“君子”与“小人”的概念也就逐渐明朗化、定格化，而在特定的阴阳矛盾激化的条件下，“君子”发起的制裁、决除“小人”的行动，遂被人们视为无可非议的正义之举。

《夬》卦所阐述的，就是阴阳力量之间决一胜负的问题。卦辞曰：“夬，扬于王庭，孚号有厉；告自邑，不利即戎；利有攸往。”意思是：“《夬》卦象征决断，可以在君王法庭上公布小人的罪恶（予以制裁），并心怀诚信地号令众人戒备危险；此时应当颁布政令于城邑上下，不利于兴师出兵（用强力制裁）；这样就能利于有所前往。”

全文所述颇有层次，均站在“君子”的立场上，围绕全卦的大义，喻示君子“决除”小人的三方面基本准则或要领：一是必须公正无私，宜于在“王庭”上公开宣判“小人”的罪恶；今天我们采取的开庭审判，让有关人众参与旁听，即属此理。二是必须谕人戒惕，即以孚诚之心号令众人戒备“小人”造成的危害；今天我们于判决罪犯之后发行、张贴布告，惩前毖后，教育民众，允合此旨。三是必须以德取胜，说明此时不利于滥用武力，而要通过颁布政令来宣扬美德，使人诚服；今天我们准许罪犯不服上诉，最后以无可辩驳的证据将其制裁，亦深切此道。准此三端，则君子处“夬”必能“利有攸往”，小人必被彻底制服，正气必得以全面伸张。

《周易》的象征体系中，往往以“阳”喻君子，以“阴”喻小人，此卦便是典型之例。我们今日仍然习惯把阳刚不阿、光明正大者奉为君子，把阴邪不轨、昏暗鄙恶者斥作小人，显然也与这种早期的阴阳象征有一定的联带关系。

就《夬》卦六爻的爻象分析，此卦乾下兑上，卦形作“䷪”，卦中一阴高居五阳之上，恰如“小人”得势而凌驾于“君子”，其势必待

“君子”共同奋起将之决除。显然，卦中阴阳爻力量的对比是十分悬殊的：以五阳之刚健盛长，制裁一阴之孤立困穷，足见阳胜阴败、正存邪亡是必然的结局。此卦的《彖传》指出：“刚长乃终”，即揭明这一道理。

然而，君子于决除小人之时，实非顺畅无碍的，阳刚虽处优势，却不可掉以轻心，故六爻的爻辞时时发出处“夬”艰难的诚意：初九诫其“不胜”而往必有“咎”，九二诫其时刻“惕号”，九三诫其刚壮过甚有“凶”，九四诫其刚决不足则“次且”难进，九五诫其居中慎行才能“无咎”。可见，尽管以“五阳”的强盛要彻底清除“一阴”，也非轻而易举；那么，当“阴”盛之时若欲对之制裁，其艰难程度更是可想而知了。

中外历史上，小人与君子之争的例子是不胜枚举的。一旦小人窃居高位，不但残害君子，甚至祸国殃民；而君子与小人斗争的过程中，稍有不慎，或把握时机不当，皆有可能遭罹祸害。

试举一例：南宋后期有一个臭名昭著的人物贾似道，在《宋史》中被列入《奸臣传》的行列，他少年时就是游手好闲的无赖，史传谓其“不事操行”，即斥其从小道德败坏。后来由于其姐被选作宋理宗的贵妃，遂靠着裙带关系跻身仕途，乃至爬上右丞相兼枢密使的高位。然而，当元兵攻打鄂州时，此人领军汉阳，畏敌如虎，向元兵割地纳币求和，背地里却向朝廷诡称用兵解围，不折不扣地显露了阴险无耻小人的嘴脸。但正是此等小人，却屡得升迁，至宋度宗即位后，竟升为同平章国事，封魏国公，日益专政，权倾中外，凡正直君子皆遭其打击、陷害、排斥，国人敢怒而不敢言。且荒淫无度，一切政务取决于馆客，自己每日与群妾嬉乐，围斗蟋蟀。结果导致元兵攻进建康（今南京），宋军惨败，贾似道则单舸逃奔扬州，可谓极尽误国害民之能事。当此之际，以陈宜中为首的正直的朝臣们忍无可忍，群起劾奏贾似道的种种罪行，朝廷才迫于无奈将其贬谪高州团练使，循州安置。但世之君子仍恐其日后死灰复燃，遗患无穷，于是一位监押贾似道南下的县尉郑虎臣毅然奋起，抱着为天下

除恶的忠肝义胆，在押解途经漳州木棉庵时，一刀结束了这个大奸的性命，使天下人拍手称快，而郑虎臣的壮举也获历代君子广泛颂扬。至今，福建漳州的木棉庵旁还耸立着前人歌颂虎臣的许多残碑，其中最高的一座即书着“郑虎臣诛贾似道于此”几个赫然大字。笔者十余年前曾过木棉庵，睹碑感慨良深，尝作四句颂曰：“似道原无道，虎臣诛佞臣。古碑抒正气，浩浩感今人。”所赞叹者正是君子决除小人之大旨。

不妨再举一个家喻户晓的史例——北宋末年民族英雄岳飞为奸佞秦桧所陷，以“莫须有”之罪被杀于风波亭，则更是君子未能及时决除小人，而惨遭小人之害的千古奇冤。因此，《周易》作者在《夬》卦中所流露的“君子”戒防“小人”的良苦用心，实甚深切。《周易折中》曾引宋代学者徐几的话分析说：“以盛进之五刚，决衰退之一柔，其势若甚易。然而圣人不敢以易而忽之。故于《夬》之一卦，丁宁深切，所以周防戒备者无所不至。”古人对正邪斗争之严酷性的认识，由此可见一斑。

但是，人间的阳刚正气，毕竟是占上风的。世界上的阴邪之物，终将要被一一清除。《夬》卦上六爻辞所谓“无号，终有凶”（即“不必痛哭号咷，凶险终究难逃”），不正是一切为非作歹之“小人”的必然下场吗？

为了人类的“正气”，所有的“君子”都肩负着扫除人间“害人虫”的历史使命，为了我们的今天和明天更加美好而除恶扬善，廓清乾坤。

# 易 言

## 一 见仁见智

盛夏时节，承朋友之邀，来到东海一个接邻大陆而三面环海的“岛县”休假。据说，这里是南方暑天纳凉的一大胜地。我下榻的酒家，坐北向南，面临一片二点五公里长的海湾，景致尤为宜人。

此地之海湾，名曰“马銮”，呈凹形环抱大海，滩面沙白，海上波碧，虽是三伏夏日，却是南风徐徐而至，涛声阵阵悦耳。每日晨起，在沙滩木麻黄绿阴下一坐，或观海，或读书，或写作，享受着大自然无穷无尽之灵气的陶冶与洗礼，当此之时，人生的种种忧喜苦乐、荣辱得失、智愚贤不肖，将何有于我哉？

人类对自然万物乃至自身的认识，往往存在着诸多有史以来均无法克服的偏见或困惑——地球是圆的还是扁的（抑或不圆不扁）？远古时代是鸡先下蛋还是蛋先孵鸡？人类的生命从哪里来（是猴子变的、上帝造的抑或女娲用土捏成的）？又将归趋于何处（趋向天堂、地狱、西方极乐之国抑或形灭气散而无精神世界）？当义利冲突关头人们应当取义还是取利（孟子所言鱼和熊掌不可兼得之际如何适当取舍抑或强为兼取）？人类究竟有否先知先觉（各种预感、占卜、史传所记之神异事迹、今日所见之特异功能）？

凡此等等，不一而足。而人类心灵中留下的疑问事实上岂止千倍万倍于斯？两千多年前屈原的一篇《天问》，尚且没有完美答案（后人的《天对》实未能尽合），又何遑论及其他？

然而，越是难以解开的困惑，人类总是越要孜孜不倦地对之进行深入探讨，总想找出理想的解答方式。我想，世界上各种宗教对

宇宙和人生的解释,中国历代各种学派、诸多学者的种种学说,似乎均含有这方面的尝试。尽管许多问题众说纷纭,莫衷一是,而人们的探讨毕竟为人类文化的发展留下了广泛深远的影响。

中国古代有一句名言:仁者见仁,智者见智。人们常常用这句话来协调对某一个问题的不同见解。其实,此语的含义还不止这些,其出处乃源于《周易》的《系辞上传》:“一阴一阳谓道。继之者性也,成之者善也。仁者见之谓之仁,知(音智,下同)者见之谓之知,百姓日用而不知(音知),故君子之道鲜矣。”值得注意的是“百姓日用而不知”一句的真趣——原来,见仁见智固各有一得,而最应思考的却是,广大“百姓”每天每时每刻都生活在“道”中,而他们却淡然“不知”其所以然。为什么日常所用之道却“不知”呢?是“道”太深奥了令人无法理解吗?还是“道”的实质本来就自然而然地体现于“日用”之中而不必着意去理解呢?

我以为,最佳境界是后者:“道”乃自然无为之物,不必强行理解,唯“不知”才是真知。人类的生命原已如此脆弱,生命的历程又充满如此众多的痛苦、困厄,为何不平心静气、宽松恬淡地生活在廓然无涯的“道”中呢?

因之,“日用而不知”,并非“百姓”之愚钝,恰恰正是“道”之真谛。“君子之道”本即是“鲜”的,唯其为“鲜”,乃显其“道”。《易》道立足于阴阳,阴阳之道永远从属于“无思无为”的自然规律——潮起潮落、日升月降、寒来暑往、生死更迭,岂容得一丝半毫非自然因素掺杂其间?又岂能受到“思”、“为”、“智”的一点一滴的干扰?

终于,我清晰地意识到,“见仁见智”之所见不过是十分相对的认识,“日用而不知”的情态则是颇为接近于“道”的合乎自然韵味的美好行为!

每当心中充满困惑而无法排遣的时候,我常常采取一种方式:走向大自然,仰首眺望太空,则烦虑顿消,心境复归于平静。如今身临海湾,此情更觉强烈——前视水天一色,宇宙、空间、时间、善恶、美丑,似皆已融入不缓不急的涛声节奏中去了——世界之空

灵、道之无为，已经绝妙地展示于人们的眼前。

在海风的轻拂之下，我又有了新的感悟。中国远古哲学之大洋所造就的《易》学思想的海湾，其智慧涵量是何等丰富而足以让不计其数的古人、今人乃至后人共同游冶于其间！

## 二 修辞立其诚

中国古人十分讲究“修齐治平”之道，即修身、齐家、治国、平天下的宗旨。其中“修身”，又是此四者的根本前提。

《大学》一篇是这样强调“修身”之旨的：“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知在格物。”又曰：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修。”可见，古人讲“修身”之时，颇为注重“诚”的思想。

我常与朋友谈及人生处世的要旨，亦往往不离“诚”字——推心置腹，以诚待人，说真话，吐肺腑之言，不虚伪造作，不言过其实——如此等等，皆为君子立身的重要准则。推而言之，治学、写文章、亦莫过于斯，《易》曰“修辞立其诚”，正与这方面的道理相切合。

《周易》中《乾》卦的《文言传》指出：“子曰，君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”大意是：“孔子说，君子要增进品德、营修功业。忠实有信，就可以增进品德；修饰言辞出于真诚的感情，就可以积蓄功业。”其立意在于阐释《乾》卦九三爻辞，具有告诫“君子”不断加强道德修养的象征意义。文中的“修辞”，本指古代执政者发布教令时对言辞的修饰，后来则泛指广义上的修美文辞之事。

从文学意义分析，“修辞立其诚”反映了文艺创作以“真”为美的境界。宗白华《论中西书法的渊源与基础》云：“一切艺术虽是趋向音乐，止于至美，然而它最深最后的基础仍是在真与诚。”（见宗氏《美学散步》）明代文学家李贽，则著有《童心说》一文，通篇以激



烈、犀利的言辞颂“真”而斥“假”。他认为：“童心者，真心也”，“绝假纯真，最初一念之本心也”，亦即赤子之心和真情实感，宣称只有具备童心以后所创作的文学作品才是真文学，否则就是假文学，而“天下之至文，未有不出于童心焉者也”（《李氏焚书》卷三）。李贽的进步主张，不仅对当时“假道学”的文学观点和文学作品作了彻底的批判，而且对后来“公安派”的文学思想产生了直接影响。该派首领袁宏道宣扬“出自性灵者为真诗”，认为“物贵其真”（《袁中郎全集》卷一《与友人论时文》），“真人真声，任性而发，是可喜而不可废”（同上卷三《叙小修诗》），其论皆围绕“真”字，盖本于李贽《童心说》，事实上也是“修辞立其诚”之说在文学理论上的具体衍中。

我国南北朝齐、梁之际的刘勰写过一部体大思精的文学理论巨著《文心雕龙》，在《祝盟》篇中，作者论及“祝”、“盟”文体必须以“诚”为本时，也引用了《文言传》“修辞立其诚”之语，他说：“修辞立诚，在于无愧。祈祷之式，必诚以敬；祭奠之楷，宜恭且哀。此其大较也。”同篇赞辞中又说：“立诚在肃，修辞必甘。”刘勰的主旨是——“修辞”能够“立诚”，文章必然可以感天地、动鬼神，这在崇尚神道设教的古代，创作“祝”、“盟”之类的文章，自然是不可不注意的了。这里刘勰所论的虽是特定的文体，但对于其他文体的创作也同样具有深刻的意义。宋人王应麟在《困学纪闻》中就从普遍意义上的文辞修饰阐释“修辞立诚”说：“修其内则为诚，修其外则为巧言。”清人章学诚也说：“《易》曰修辞立诚，诚立何预于辞？而亦要于修此，明不偏废也。”（《章氏遗书》外集二《与朱少白论文》）章氏还说：“学者有事于文辞，毋论辞之如何，其持之必有故，而初非徒为文具者皆诚也。有其故而修辞以副焉，是求其工于是者，所以求达其诚也。”（《文史通义·言公中》）甚至严复在创立“信、达、雅”这三项翻译原则时亦以“修辞立诚”为“信”的标准，不但视为“译事楷模”，更称为“文章正轨”（《天演论·例言》）。

以上花了较大的笔墨将“修辞立其诚”这一命题往文学之途推阐，原因是该命题客观上蕴含着浓厚的文学理论意义。当然，若论

其最初本旨，“修辞”之所以要“立诚”的至高境界仍与“修身立德”这样的政治内容息息相关，也就是前面提到的古人“修齐治平”之大道——正如宋儒所遵奉的“守敬存诚”，既寓含治学之理，更含治国之旨——试想，一位君主或地方长官，在他颁布教令或发表施政纲领之时，若能真正作到“正心诚意”，一步一个脚印地取信于民，则国之大治何患其不能实现？

以此观之，“修辞立其诚”这一古老的命题，除了它的文学理论价值之外，对于当今社会的政治举措，是否也有不可低估的借鉴意义呢？

### 三 易为君子谋

我们常听到这样一句话：读圣贤书，所为何事？不言而喻，这是告诫读书人当以道德与文章并重，不可只读其书，不学其为人。然而，我们可否从另一个角度思考这样的问题——“圣贤著书，所为何事？”

事物一旦从逆向分析之，有时似乎更能明了其本质，而获得更为显著的收益。譬如对《周易》一书的理解，我们知道它冠于群经之首，从古至今的读书人都在读它，但我们可曾想到：伏羲、文王、孔子“三圣”共创的这部圣典，是因何目的而创作的？或者说，圣人们的创作动机何在？宋儒张子横渠先生说得好：“《易》为君子谋，不为小人谋。故撰德于卦，虽爻有小大，及系辞其爻，必论之以君子之义。”（《张子正蒙·大易篇》）张子的观点，认为“三圣”作《易》，其根本动机是为“君子”立身处世着想，书中所揭示的哲理皆本于守正修德，而不是为“小人”之钻营邪道者着想。这一认识，应当是颇为精辟的。依张子的思路分析，则是先体会“圣贤著书，所为何事”，然后学者“读圣贤书，所为何事”也就明朗无碍了。由此观之，张子之睿智，不但在于他思想深邃，还在于他善于与古代的圣贤沟通默契——以自己之心，体察古人之心，超越时空障碍，而成为往

古圣人的“知己”。读书而能似张子者，其道盖亦与古之圣哲同心同德，足以为往圣立言而垂教于天下后世矣！《易》曰“苟非其人，道不虚行”，是亦张子之谓欤？

然则，居今之世，我们又当如何把握“《易》为君子谋”之旨呢？依笔者浅陋之见，其最要者，盖不外乎三端：

一曰，《易》为君子谋，当明辨君子与小人的本质区别。有人会问：何谓君子？何谓小人？邵康节先生《击壤集》中有《君子吟》多篇，谨录五首以为说：“君子与义，小人与利，与义日兴，与利日废。”“君子尚德，小人尚力。尚德树恩，尚力树敌。”“君子好誉，小人好毁。好毁人怒，好誉人喜。”“君子思兴，小人思坏。思兴召祥，思坏召怪。”“君子好与，小人好求。好与多喜，好求多忧。”君子的美德，和小人的劣行，正是在相比较相对立中呈现出来的。世无小人，则亦无君子。故康节歌诗所吟，虽皆信笔写去，却俨然入木三分，将君子的忠正及小人的邪辟揭示得淋漓尽致。今人读之，仍足以警醒、足以鉴诫。

二曰，《易》为君子谋，学《易》者当取君子之道严以律己。《易》中六十四卦，每卦的《大象传》都阐发“君子”应当奉行的种种行为准则，足见前圣所寄托的良苦用心。对读《易》者来说，尤其是今天的读者，知书明理的最关键一步，便是结合人生现实以践行君子之道，唯其如此，才能深明《易》旨，使圣人之书成为真正的有用之书。今日社会，经济发达，随之而至的则是人欲横流。古人所经常推崇的“君子”今天还有吗？如果有，其为数有多少呢？其实，要真正以君子的标准自律，首先要时时注意排除与生俱来的邪念与缺点，如《文言传》所云“闲邪存其诚”，通过“日三省吾身”而不断自我完善。王阳明说：“破山中贼易，破心中贼难”，君子的成长与完善，盖亦非易事也。

三曰，《易》为君子谋，务求读《易》者努力弘扬君子风范，感化小人，移风易俗。两千多年前的孔子，就曾经常哀叹世道衰微，人心不古，甚至悲怨自己连“梦见周公”的事也久违了。可见世间小

人之众多，自古而然。时至今日，此种现象恐更严重。那么，既然《易》为君子谋，不为小人谋，就置小人于不顾，任其为非作歹吗？非也！翁元圻《困学纪闻注》引章懋的一段分析，说道：“《易》不为小人谋，特不为之谋为小人之事尔。小人而欲为君子，《易》固未始不为之谋也。”此话所述，何等之达情通理！因此，感化小人，移风易俗，显然也是君子发扬《易》教之一大要务。

总此三端，“读圣贤书，所为何事”的问题，似乎已有了某种具体的答案，而《易》为君子谋的宏深内涵也无疑更增添了一些令人理解的余地。我们期盼着当今世界出现更多的君子，期盼着《大易》之教为所有的君子出谋划策！

## 论易象答周振甫先生书

周先生前辈大鉴：

昨日获览先生寄六庵师手札，谈论《易》理，至为精妙，令我受益良多。其间先生专揭出《易》象一事，设疑问难，并蒙先生不弃，特命我依题作答。既奉前辈之谕，不容怠忽，今谨试述浅识如次，以乞正于先生。

《周易》一书的主要特征，是以“象”为根本。无论八卦、六十四卦、三百八十四爻还是卦爻辞，皆含有浓厚的象征色彩，故历来学者治《易》，多注意从《易》象入手。先生所质之关键内容，在于“四象”。这是《易》学史上的一大难题，但又是治《易》者不能不认真解决的问题。《系辞传》言及“四象”者凡两见，曰：

是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。  
八卦定吉凶，吉凶生大业。

又曰：

《易》有四象，所以示也。

围绕这两处出现的“四象”，历代《易》家各立其注，煞费苦心。然众说纷纭，莫衷一是。摘其重要解说，约有七种：

其一，谓“四象”为春、夏、秋、冬。李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“四象，四时也。两仪，谓乾坤也。《乾》二、五之《坤》，成坎、离、震、兑。震春，兑秋，坎冬，离夏，故两仪生四象。”这是虞氏应用“乾坤变坎离”的“卦变”条例，结合互卦及后天卦位为说，把“四象”视

为由天地化生出的春夏秋冬四时。

其二，谓“四象”为金、木、水、火。孔颖达《周易正义》云：“两仪生四象者，谓金、木、水、火禀天地而有，故云‘两仪生四象’。土则分王四季，又地中之别，故唯云四象也。四象生八卦者，若谓震木、离火、兑金、坎水，各主一时，又巽同震木，乾同兑金，加以坤、艮之土，为八卦也。”这是参用八卦配五行之说为解，其中亦涉“四象”与“四时”的关系，唯与虞翻之说角度有异。

其三，谓“四象”为阴阳二画相迭的四种形态。朱熹《周易本义》云：“一每生二，自然之理也。《易》者，阴阳之变。太极者，其理也。两仪者，始为一画，以分阴阳。四象者，次为二画，以分太少（笔者按，指太阳、太阴、少阳、少阴，详下文之说）。八卦者，次为三画，而三才之象始备。此数言者，实圣人作《易》自然之次第，有不假丝毫智力而成者。画卦揲蓍，其序皆然。”这是从爻画依次迭成的形态解说两仪、四象、八卦的符号组构，认为先有一画的阴阳符号，为两仪；然后交迭成二画的四种符号，为四象；接着又交迭成三画的八种符号，为八卦。朱熹的说法，实是吸收了邵雍的八卦生成论（详下文），而立足辨析“四象”的符号象征形态。（以上三种说法旨在解释“两仪生四象”。）

其四，谓“四象”为神物、变化、垂象、图书四种概念之综合。李鼎祚《周易集解》引侯果曰：“四象谓上神物也、变化也、垂象也、图书也。四者治人之洪范，《易》有此象，所以示人也。”这是说明《系辞传》于“《易》有四象，所以示也”之前，曾言及“天生神物”（蓍草及灵龟，古人用于卜筮）、“天地变化”、“天垂象”、“河出图洛出书”四事，以为这便是《易》之“四象”。考孔颖达《周易正义》引何氏（即何妥）云：“四象，谓‘天生神物，圣人则之’，一也；‘天地变化，圣人效之’，二也；‘天垂象，见吉凶，圣人象之’，三也；‘河出图，洛出书，圣人则之’，四也。”这一说法，与侯果之说正是一脉相承，皆就《系辞传》本文的内容解说“四象”之义。

其五，谓“四象”为七八九六、东西南北、金木水火多组概念的

综合。李道平《周易集解纂疏》云：“案郑氏曰：布六于北方以象水，布八于东方以象木，布九于西方以象金，布七于南方以象火。孔氏谓诸儒有以四象为七八九六者，此也。”这是引录东汉郑玄之说，指出四象即是《周易》筮法中代表阴阳老少的四个数字：七象征少阳之数，八象征少阴之数，九象征老阳之数，六象征老阴之数。七八九六，又与四方、五行相对应，故“四象”乃兼七八九六、东西南北、金木水火而为义。此说也曾为孔颖达所接受，他在《周易正义》中说：四象，“七、八、九、六之谓也，故诸儒有为七、八、九、六，今则从以为义。”这一说法，实与前引以“四象”为春夏秋冬者相交叉融合（四时、四方、五行本有密切联系），故行唐尚秉和先生《周易尚氏学》亦云：“指七、八、九、六者是也。七、八、九、六，即南北东西，即春夏秋冬也。”

其六，谓“四象”为四营。李道平《周易集解纂疏》又云：“大衍之数分二象两，挂一象三，揲四象时，归奇象闰，是谓四象。谓七八九六，四营而成一变，十有八变而成卦。卦者，挂也。《乾凿度》‘挂示万物’，故曰‘所以示也’。盖言大衍四象，七八九六在其中矣。”这是认为《周易》占筮运用“大衍之数五十”，有“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇”四道程序，谓之“四营”，即“四象”之所指。并指明“四营”的过程，即已包含了七、八、九、六之数。此说也是从《易》筮的角度解释“四象”。

其七，谓“四象”为实象、假象、义象、用象四者之义。孔颖达《周易正义》引庄氏云：“四象，谓六十四卦之中有实象，有假象，有义象，有用象也。”这是从六十四卦、三百八十四爻的象征体系中归纳出的四种拟象规律，以明“四象”之旨。（以上四说侧重解释“《易》有四象，所以示也”。）

综此七说，尽管各自成理，但若不经细致分析，则无法令人抉择一种完全满意的论断，甚至越读越糊涂，宛若坠入五里云雾，浑不辨是非。分析其原因，不外乎两点：一是诸说多未能明确指出《系辞传》前后所言之两个“四象”是同一概念，而含混其词地分别

解说,以致愈说愈歧;二是诸说没有从古代作《易》者“仰观俯察”、“观物取象”的创作方法入手,考察《易》象产生与应用的历史状况,而多是机械地依照各自的《易》学条例立说,各持一隅之见,遂生出许多南辕北辙之解。

事实上,《系辞传》所言“两仪生四象”与“《易》有四象”,寓意是完全一致的,都是表明作《易》者通过观察大自然、宇宙的发展变化规律而拟取《易》象的一方面情实,揭示了《周易》哲学的象征特色。这里值得注意的是朱熹关于“四象”为阴阳二画之四种象征符号形态的说法(即上引第三说),他认为阴阳“两仪”既分之后,又各自化生出新的阴阳,这便是“四象”。用符号表示,即从一画形态的两种符号“—”、“--”(两仪),衍生二画形态的四种符号“==”、“=-”、“=-”、“==”(四象);用语言表示,则谓“阴”、“阳”化生出“太阴”(也称“老阴”)、“太阳”(也称“老阳”)、“少阴”、“少阳”(合称“阴阳太少”或“阴阳老少”)。考朱熹《周易本义》释“两仪生四象”云“四象者,次为二画,以分太少”,释“《易》有四象”又云“四象,谓阴阳老少”,则不难看出,他对两处“四象”之义的解说是大体一致的,只是前者侧重从符号分析,后者侧重从语言概念分析。为了先弄清朱熹之说的具体内涵,我们不妨拟出一幅简表,展示朱熹所理解的从“太极”、“两仪”、“四象”到“八卦”的衍生程式:



上表应当从下至上、由右及左观看。据表所示，可以明确看出太极生两仪、两仪生四象、四象生八卦的化生过程，颇有严密自然的内在规律可寻。其实，朱熹这一说法并非首创，而是直接根源于邵雍的《伏羲八卦次序图》（亦称《先天八卦次序图》），其图如下：



此图载朱熹《周易本义》卷首，亦当从下至上、由右及左观看。《本义》卷首谓图传自邵雍，并云：“《系辞传》曰：‘《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。’邵子曰：‘一分为二，二分为四，四分为八也。’《说卦传》曰：‘《易》，逆数也。’邵子曰‘乾一，兑二，离三，震四，巽五，坎六，艮七，坤八。自乾至坤，皆得未生之数，若逆推四时之比也。’”图中以黑白横格三层组成，黑为阴，白为阳，从“太极”至“八卦”的衍生程序历历可见。八卦次序，奇数为阳卦，偶数为阴卦，故乾一、离三、巽五、艮七为阳，兑二、震四、坎六、坤八为阴。朱熹《答程可久第三书》曾云：“太极之义，正谓理之极致耳。有是理即有是物，无先后次序之可言，故曰‘《易》有太极’，则是太极乃在阴阳之中，而非在阴阳之外也。……有是理即有是气，气则无不两者，故《易》曰‘太极生两仪。’……妄意二仪只是可谓之阴阳，四象乃可各加‘太’、‘少’之别，而其序亦当以太阳==、少阴==、少阳==、太阴==为次。盖所谓递升而倍之者，不得越==与==而先为==也。”

此序既定，又递升而倍之，适得乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八之序也，与邵氏先天图合。此乃伏羲画八卦自然次序，非人私智所能安排，学《易》者不可不知也。”（《朱文公文集》卷三十七）朱熹的这段论述，把邵雍图式的内涵揭示得较为明朗。

依据邵氏图解及朱熹之说，大体上可以对《系辞传》从“太极”到“八卦”的化生过程作出初步的理解。然而，两人的解释还只是就符号与图式而发，未能联系《易》象的本质特征进行深入阐释，故其说虽有益于读《易》者，却未臻透彻。下面拟结合古人“观象制《易》”的历史背景，兼采诸家之说，对“太极”、“两仪”、“四象”、“八卦”的基本寓义作出简要品析。

第一，“《易》有太极”。所谓“太极”，实属作《易》者对远古洪荒时期宇宙状态的一种拟测，是古人关于天地万物开辟之前世界景象的猜想。《淮南子·精神训》指出：“古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒芟漠闵，溟濛鸿洞，莫知其门。”这显然是从另一种角度对“太极”概念的具体描述——展示了浑沌未开、上下未形的“遂古之初”的朦胧图景。十八世纪德国哲人康德曾创“星云假说”，推测太阳系的最初状态乃是一团巨大混沌的星云，经长时期的旋转离心作用而分离出太阳及各大行星。近现代关于宇宙天体形成的类似假说对此也颇有采纳或肯定。此类假说，与中国古人的“太极”学说实有异曲同工之妙，皆是对“惟像无形”的远古时代宇宙状况的一种推想。《周易》哲学本含有对宇宙万物产生、发展规律的考索，因此，“《易》有太极”之论，体现了《周易》的取象推始于宇宙生成之初的形态，或者说，《周易》的变化思想发端于大自然万物创生之前的本始阶段——这或许是“太极”概念的深沉内涵之所在吧。

第二，“是生两仪”。由“太极”而生出的“两仪”，是万物开辟之际的质的化生所致，用古人通常的另一组概念言之，即是“阴阳”。尚秉和先生尝云：“《说文》‘极，栋也，中也。’……极以东万物生，是为阳仪；极以西万物终，是为阴仪。”（《周易尚氏学》）这是把“两仪”

视为“阴仪”、“阳仪”，至见精确。然而，“两仪”是涵盖面极大的概念，但凡天地、男女、上下、寒暑、昼夜、胜负、表里等相对立而又相统一的现象均可纳入这一概念范畴。就宇宙生成言之，它表示大自然在运动中冲破混沌，开辟天地，判明阴阳，呈现“文明”曙光的辉煌阶段。就世界万事万物言之，它又代表着一切事物自诞生之日起所寓含的矛盾与和谐之两重性。出现了阴阳“两仪”，宇宙、大自然便开始迈入崭新的发展历程。举《圣经》记载的故事为例，当上帝创造的第一个男人和女人——亚当、夏娃吞食了伊甸园中的禁果之后，人类的始祖才从浑沌中觉醒，才成为真正意义上的男人和女人，从而翻开了人类文明史的第一页。由此观之，“两仪”的寓意又何其精深而博大！

第三，“两仪生四象”。如果从时间角度分析，视“两仪”为寒暑，则一年之寒来暑往，又可区分为春夏秋冬四时，“四象”之义乃立。如果从空间角度分析，视“两仪”为上下，则太阳之上升下落，亦划分出东西南北四方，“四象”之旨又见。不过，若落实到《周易》本身，“两仪”（阴阳符号—和—）的交错重迭，便自然产生=、≡、≡、≡四种符号形态，这就是“四象”的符号表现形式，称为老阳、少阳、少阴、老阴。以阴阳老少与四季相对应，则少阳不可变，犹如春；老阳可变，犹如夏（暑极转凉）；少阴不可变，犹如秋；老阴可变，犹如冬（寒极转温）。在《周易》占筮之数方面，阴阳老少乃用七、八、九、六表示，即七为少阳，八为少阴，九为老阳，六为老阴。在中国古代的术数体系中，古人们以东配春，以少阳之数七应之，五行之义属木；以南配夏，以老阳之数九应之，五行之义属火；以西配秋，以少阴之数七应之，五行之义属金；以北配冬，以老阴之数六应之，五行之义属水。这样，春夏秋冬、东南西北、阴阳老少、七八九六、金木水火便形成多位一体的“四象”系列象征范畴。若再深一层推考古人最早对“四象”的感悟，似乎发端于四季的划分。《尚书·尧典》载帝尧的一项不朽功绩曰：“乃命羲、和，敬顺昊天，数法日月星辰，敬授民时。”所谓“时”，即四季。古人从寒暑中分出四季实

是一大创举,对古代农业的发展具有巨大作用。就这一意义考察,“两仪生四象”的原始意义或许侧重于“阴阳生四时”,其旁伸之义则又有东南西北、阴阳老少、七八九六、金木水火等。可见,“四象”的旨趣也是十分丰富而多层次的。

第四,“四象生八卦”。到这里,已经展示了古代作《易》者总结出的大自然以阴阳为内核的八种基本物质的象征,名之为八卦:乾(☰,象征天),坤(☷,象征地),震(☳,象征雷),巽(☴,象征风),坎(☵,象征水),离(☲,象征火),艮(☶,象征山),兑(☱,象征泽)。这八种象征并非静止的,也非凭空出现的,而是在阴阳交互动、四象运动变化的过程中产生的——这便是“四象生八卦”。八卦既生,《周易》卦象的基本形式和应用原理就随之确定。通过八卦象征的广泛推衍,以及八卦重迭而成的六十四卦之间的对立、矛盾、变化、统一,可以推究大自然和人类社会各种事物、现象的发展规律,古人甚至借以判定现实事态的吉凶福祸、人生事业的发展前景——这便是“八卦定吉凶,吉凶生大业”。因此,在远古时期形成的《周易》象征哲学,其实际运用弥及古代社会思想意识形态的各个领域,并深刻影响了中国数千年源远流长的民族文化。

综上四点分析,我们详尽考察了《系辞传》所言“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”的基本内涵,可以认为,它是讲述《周易》八卦象征的产生过程,体现了古代作《易》者的宇宙生成观,并含有古代哲人对大自然万物创始与衍生的哲学思考。用今天的语言解释,这几句话可以理解为:“《周易》创作之先有(混沌未开的)太极,太极产生(天地阴阳)两仪,两仪产生(太阳、太阴、少阳、少阴)四象,四象产生(天地雷风水火山泽)八卦。”这种富有象征色彩的自然哲学,是古人通过长期观察大自然而归纳概括出来的结果,它既是《周易》创作程序的展示,也是《系辞传》作者哲学思想的反映。

诚如先生所言,“《系辞》大概不是作《易》的人所作的”。《周易》经传属于不同时代的作品,内容性质自有区别,但《易传》(包括

《系辞传》在内)作为现存最早的阐《易》专著,其中种种解说颇能切合《易》之本旨,故先生所引“太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦”,应是比较接近于古人作《易》的最初情实,对于研讨《周易》哲学思想的广博内涵具有至为深刻的意义。

先生还提及“太极”说与“一生二,二生三”的关系问题。今亦试答如下。

《老子》云:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”(四十二章)这显然也是古人的一种宇宙生成说,属于先秦道家的思想体系。此说与《系辞传》的“太极说”实有一定的类同之处。《老子》所言的“道”,犹言“无”;从“无”到“一”、“二”、“三”的衍生,便是宇宙从无到有形到有形的发展过程。《淮南子·天文训》对此作了具体解释:“道始于一。一而不生,分而为阴阳,阴阳合和而万物生。故曰‘一生二,二生三,三生万物’。”依据这一解说,“二”即阴阳,“三”即阴阳“合和”(即“参合”,“三”通“参”)之意。那么,《老子》这几句话的本意应是:宇宙从无到有,“有”从最初一元之气开始(“一”,犹《周易》之“太极”),最初一元之气分离出阴阳两种元素(“二”,犹《周易》之“两仪”),阴阳参合之后便生出第三种新物质(如男女交合而人类繁衍,红黑相参而别呈色彩,此皆“二生三”之理),而阴阳气质在各种环境条件下的不断参合便衍生出宇宙间的万物(即“三生万物”)。

《老子》这段话的意义,与《系辞传》“太极说”的类似之处在于都涉及到宇宙万物的起源和衍生问题,认识的角度也颇相似,甚至还可以隐约发现两者之间相互影响的痕迹。然而,两说又有着根本的区别:“道生一”之说立足于道家“虚无为万物之本”的基点上,采用纯粹抽象推理的手法解释世界;而“太极说”则站在儒家“入世”的角度看世界,剖析《周易》哲学的诞生程序和实用价值,并通过具体喻象展示对宇宙生成的认识。因此,这两种说法实际上分属两个不宜混淆的哲学体系,立说宗旨各异。若径直引用《老子》之说来解说“太极”之理,则未免牵强而扞格不入。这是某些学者

在论述这一问题时偶尔出现的误差。

“《易》之为书，以象为本。”（尚秉和先生《左传国语易象释》）究竟《易》象为何物？应当怎样科学地分析《易》象？此事牵涉到先生提出的“观物取象”问题，这里也以不成熟的见解作答，一并就教于先生。

对《易》象的分析，历代也有不少学者尝试过。孔颖达《周易正义》于《坤》卦六二指出：“夫《易》者，象也。以物象而明人事，若《诗》之比喻也。……圣人之意，可以取象者则取象也，可以取人事者则取人事也。”章学诚《文史通义·易教下》亦云：“《易》象虽包六艺，与《诗》之比兴尤为表里。……然战国之文深于比兴，即深于取象也。”这些都是从宏观上揭示《易》象与《诗经》比兴之旨的相通之处，至为精到。不久前曾读胡朴安《易经之政治思想》（载《国学论衡》第六期，1935年12月出版），将《易》象分为“现象”、“想象”、“法象”三种，研析细致，其方法无疑是可取的。惜其论述过程未遑深入。

我以为，从《周易》六十四卦、三百八十四爻的内容观之，《周易》全书皆因“观物取象”而作，含有十分浓厚的“象征”色彩，这是毋庸置疑的定论。若深究《易》象之大体类别，似可分为“本象”、“拟象”、“用象”三种。这样分析，从《系辞传》叙“象”的诸多例子中颇能得到印证。

何谓“本象”？无非自然界及人类社会之种种物象，也就是作《易》者在“观物取象”过程中所“观”之“物”。《系辞传》曰“在天成象，在地成形”，又曰“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地”，以及前面所引之“四象”等，均指具体的物象，即古人作《易》之际所体察的种种现象。李道平谓：“在天成象，未画之象也。”（《周易集解纂疏》）古人生活于纷繁复杂的万物万象之中，仰观俯察这些“本象”，由象悟情，由情明理，于是创成八卦、六十四卦，遂著《周易》以示教于后世。

何谓“拟象”？这是作《易》者通过观察各种事物之后所拟取而

成之象，是《易》象的核心部分。《系辞传》曰“是故君子居则观其象而玩其辞”，又曰“彖者，言乎象者也”，又曰“八卦成列，象在其中矣”，又曰“是故《易》也者象也，象也者像也”等，此类《易》象均是模拟大自然及人类社会的种种物象而来，是在观察“本象”的基础上提取出来的。作《易》者的宗旨在于借“拟象”以明事物的吉凶之理，以见“圣人之情”。八卦的八种基本喻象（天、地、雷、风、水、火、山、泽），六十四卦的卦象，三百八十四爻的爻象，以及卦辞、爻辞之象，皆属于“拟象”范畴。如《乾》卦初九爻辞“潜龙勿用”，九二爻辞“见龙在田”，九五爻辞“飞龙在天”，上九爻辞“亢龙有悔”，便是明显的“拟象”之例。倘无“拟象”，则一部《周易》将不复存在。可见，“拟象”是《易》象体系中最重要、最广泛的组成部分。但“拟象”是缘“本象”而成，若抛开“本象”，则“拟象”乃无由摄取。

何谓“用象”？指《周易》哲理的应用及《易》筮过程中对“拟象”的发挥、引伸、扩展之象。它的本质作用在于进一步阐释义理、推测吉凶。《系辞传》曰：“是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。”这里所言即属《周易》的应用之象。《说卦传》列举八卦象例甚多，如叙乾卦云：“乾为天，为圜，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果。”其中除“天”为乾卦的基本“拟象”外，余十三例皆属后来衍扩的“用象”。六十四卦《大象卦》凡前半节皆释该卦的“拟象”，如《师》卦云“地中有水，师”；凡后半部分所阐发“君子”（或“先王”、“后”）的行为准则皆为“用象”，如《师》卦云“君子以容民畜众”。至于三百八十四爻的《小象传》，也多有“用象”之义存焉。显然，“用象”是对“拟象”的发挥、应用；没有“拟象”，便不可能产生“用象”。

总之，“本象”、“拟象”、“用象”具有互相依赖的关系，作《易》者通过观察“本象”才概括出“拟象”，用《易》者通过理解“拟象”才衍发出“用象”。“本象”存在于作《易》之前，“拟象”出现于作《易》之中，“用象”发生于作《易》之后。浑而言之，谓之《易》象；析而辨之，

则可分为“本象”、“拟象”、“用象”。《易》象的大体内容，似乎可以由此得到较全面的涵括。

至若汉以后《易》家在创立各自的说《易》条例中，又推阐出互体之象、纳甲之象、飞伏之象、游归之象、卦变之象、爻变之象、先后天之象、河图洛书之象等等名目，则当分别归入各家的《易》学中加以研讨，凡立说有据、不悖《周易》之本旨者亦无妨视为后世之“用象”可矣。

以上由《系辞传》的“四象”命题入手，探讨了“太极”学说的寓意，最后总叙《易》象的基本内涵，力图就《周易》象征哲学中的几个重要问题清理出一条大致明确的线索。凡此，实承先生设疑问难而发，又经六庵师教诲而成。《礼》云：“举一隅，不以三隅反，则不复也。”今勉为浅论以答先生者，亦愿遵此古训也。其中答之不详不尽，乃至错讹乖谬者，唯俟先生卓裁是正，则我辈后学之所至幸矣。

肃此，敬候  
道安！

晚 张善文拜奉

1981年9月11日于福州

#### 附 记：

1981年9月初，中华书局总编审周振甫先生曾给先师黄寿祺教授（号六庵）寄来一函，函中叙及《易》象问题，指示我得暇解答。当时曾匆匆草就答书十余页，请先师过目后，拟寄复周先生求正。后又觉所论颇有未安之处，遂不克付邮。今历十有二载，偶又检出旧函，重读之余，顿萌“敝帚自珍”之感，于是略加修订，仍寄奉周先生尊前，敬乞教正。而先师已捐馆将届三岁矣！

1993年5月

谨记于福建师大易学研究所

#### 又 记：

本文寄呈周振甫先生审阅后，当年7月17日即获周先生复



函，称文中“解释极为详备”，建议文章“要扩大，似可写成一本书”。后因琐事忙碌，连同文稿一并暂置书牍，忽忽又历二年许，而周先生勉励应“写成一本书”之事亦未能践行。今值先师六庵教授逝世五周年之际，遂以此稿寄投，山东大学《周易研究》刊发，或可资以纪念先师，并与学术界共同研讨也。

1995年夏末记于福州

## 后 记

编定这本集子，既欣喜，又担忧。

欣喜者，书中各文，将有幸广泛就正于学术界同道。担忧者，拙文谅多未善，深恐遗谬于世，则心难安矣。

但无论如何，学术交流总是一件好事。

《易》曰：“唯君子为能通天下之志。”程子尝述之云：“天下之志万殊，理则一也。君子明理，故能通天下之志。圣人视亿兆之心犹一心者，通于理而已。”（《周易程氏传》）

由此观之，又何喜何忧？既读圣人之书，当思圣人之理，以“进德修业”、“修辞立诚”之道时时自勉则可矣。或许，这也是本书欲题为“洁静精微之玄思”的立意之一吧。

张善文

公元 2002 年 12 月 8 日凌晨

写于福建师范大学文学院

易学研究所